Hannah Arendt

De la historia a la acción

Introducción de Manuel Cruz

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

1. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
3. P.K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J.F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A.C. Danto, *Historia y narración*
6. T.S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault, *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*
12. G.Colli, *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster, *Domar la suerte*
15. H.G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*
16. G.E.M. Anscombe, *Intención*
17. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*
18. T.W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri, *Fin de siglo*
20. D. Davidson, *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap, *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*
25. G.E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Levinas, *El tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger / M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
33. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré, *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones fiolosóficas*
36. S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt, *De la historia a la acción*

Títulos originales:
a) «Understanding and politics» (*Partisan Review*, 1953);
b) «History and immortality» (*Partisan Review*, 1957);
c) «The gap between past and future» (*Between Past and Future*, 1961);
d) «Labor, work, action. A lecture» (1957);
e) «Thinking and moral considerations. A lecture» (*Social Research*, 1971);
f) «On Hannah Arendt» (*Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, 1979)

Traducción de Fina Birulés

Cubierta de Mario Eskenazi

1.ª edición, 1995

ISBN: 84-493-0184-X
Depósito legal: B- 35.513 / 1995

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08018 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Denken ohne Geländer

INTRODUCCIÓN

ELEMENTOS PARA UNA ONTOLOGÍA DE LA ACCIÓN: LA RESPONSABILIDAD

A Pilar, Lorena, Patricia y Alejandro,
que supieron ser fuertes

El propósito de esta introducción es inscribir los textos que siguen dentro del debate que —considero— les es más propio. He preferido este enfoque a otros, igualmente legítimos y, por supuesto, también útiles, por diversas razones, aunque tal vez la primera que hubiera que mencionar es que para consideraciones de distinto tipo, así como para determinadas informaciones o datos, cualquier lector interesado en Hannah Arendt empieza a tener en nuestra lengua un amplio muestrario en donde escoger, por lo que una introducción que se limitara a ser presentación en la forma convencional tendría, a buen seguro, mucho de reiterativo.[1] Junto a esta razón cabría señalar otra, ya propiamente de contenido. Los introductores empeñados en señalar la importancia del autor encomendado a su cargo suelen enfatizar genéricamente la actualidad de éste, y resulta bastante proverbial lo que bien pudiéramos llamar *el olvido del detalle*. Esto importa: no es prueba filosófica concluyente de la vigencia de un pensamiento el mero hecho de que en él podamos encontrar apelaciones a temas que hoy todavía nos preocupan. Si con ello bastara, Croce estaría de enhorabuena: la entera historia de la filosofía podría ciertamente ser

1. Por lo que a mí respecta, he intentado aportar elementos para una contextualización general de la figura de Arendt en mi trabajo «Hannah Arendt, pensadora del siglo», introducción a *La condición humana* (Barcelona, Paidós, 1993). En lo que hace a los abundantes materiales de Hannah Arendt y sobre ella disponibles en castellano, véase la información bibliográfica contenida en la biografía de ELISABETH YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt* (Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1993) o la incluida en M. CRUZ-F. BIRULÉS (comps.), *En torno a Hannah Arendt* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994).

considerada como contemporánea. Pero en tal caso habría que arbitrar procedimientos y criterios para distinguir entre diferentes clases de actualidades y vigencias, con el objeto de dejar claro que las hay duras y blandas, precisas y vaporosas, centrales y periféricas... siendo el criterio para afirmar una u otra el grado de inserción del pensamiento en cuestión en los argumentos concretos de la discusión filosófica de cada momento.

Por su parte, el título de la presente recopilación responde a este mismo orden de motivaciones teóricas. No se trata de subsumir bajo dos grandes rótulos los diversos temas tratados —esto es, de ofrecer un cajón de sastre para los diferentes trabajos—, sino de señalar una trayectoria, el curso de una deriva. *Sentido* es también *dirección,* que en el mejor de los casos apunta hacia el presente. Los profetas, casi por definición, anuncian paraísos o vaticinan apocalipsis. No hay precursores para la incertidumbre de estos días. Pero sí buenos ejemplos de veracidad y compromiso con el propio pensamiento. Ha cambiado el modelo de filósofo, la figura que encarnaba en su propia práctica el ideal del quehacer discursivo. Caducaron los engreídos críticos de la totalidad, los resueltos fustigadores de los males de Occidente o los oteadores privilegiados del futuro. No ha lugar para esas tareas, aunque subsistan aspirantes a la plaza imposible. Frente a todos ellos, Arendt, junto con unos pocos más (Wittgenstein, Canetti, Isaiah Berlin...), ejemplifica la última manera que parece quedarnos de pensar y de vivir el pensamiento en un mundo del que ni siquiera alcanzamos a saber si merece de verdad el calificativo de *nuevo.* No ofrece esta autora recetas ni propone doctrinas: se esfuerza por comprender (el término más repetido en sus artículos). Pero que nadie entienda esta tarea como menor o como *débil.* No hay ocupación más importante («la comprensión... es el modo específicamente humano de vivir»), ni más completa («la comprensión comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte»).[2] De aquí nace la fuerza de todo lo que escribe. Por eso sus textos soportan una prueba que otros, fatigados, evitan: la de la discusión con los problemas que hoy nos conciernen. Por eso, en suma, se deja presentar con un debate. Vayamos a él.

Desde hace mucho sabemos que la filosofía va retrasada respecto al mundo. Pero a veces se nos olvida que la filosofía puede ir retrasada

2. *Infra,* «Comprensión y política», pág. 32

respecto a sí misma. Tal ocurre cuando se plantea como cuestión *al orden del día* determinados asuntos del tipo de *el regreso del sujeto* o *la necesidad de revisar el individualismo* —planteamientos que, por añadidura, parecen sugerir una concepción pendular, cuando no directamente azarosa, de la historia de las ideas—. Si nos quedáramos con esos rótulos así, sin más, lo primero que habría que constatar es su rigurosa antigüedad. Bastaría con acordarse de Riesman, Sennet, o del debate popperiano sobre el individualismo metodológico. Parece, pues, obligado modificar el enfoque. La cuestión (doble) que más bien debiéramos encarar es, de un lado, qué se ha producido de nuevo en el pensamiento para que podamos afirmar que no estamos ante lo mismo y, de otro, hasta qué punto la realidad a la que nuestros esquemas se intentan aplicar es también la misma. Pero mientras a lo primero podría responderse que tal vez el eje del debate se ha desplazado desde el antagonismo entre individualismo metodológico/holismo metodológico a la contraposición monismo metodológico/pluralismo metodológico (representado este último por quienes defienden fusiones de paradigma y similares), en el caso de lo segundo habría que empezar reconociendo que, en efecto, son fundamentalmente los cambios en el plano de lo real los que nos autorizan a pensar determinadas cuestiones de una manera distinta.

Las figuras del adelanto y del retraso parecen haber perdido buena parte de su utilidad. No hay criterio preciso para dirimir cuándo el filósofo ejerce de mero apologista o ideólogo y cuándo oficia como precursor. La sombra de la lechuza hegeliana se alarga demasiado al amanecer. Tal vez no se pueda ir más allá de afirmar que el discurso filosófico, que había analizado las condiciones teóricas de posibilidad de algunas categorías y discursos, se ha encontrado con que se han producido las condiciones materiales de posibilidad de aquéllos,[3] y

3. Una convincente argumentación de lo que aquí estamos simplemente enunciando la proporciona ANTHONY GIDDENS en su libro *Consecuencias de la modernidad* (Madrid, Alianza, 1993) al analizar las nuevas circunstancias sociales en las que los hombres de hoy deben desenvolverse. Su conclusión es que vivimos en una *modernidad radicalizada* más que en la posmodernidad (lo que no significa en absoluto que declare impensable un orden posmoderno), y que, en consecuencia, categorías como la de subjetividad, lejos de ser arrinconadas, deben plantearse bajo esta nueva luz («el descubrimiento de uno mismo se convierte en un proyecto directamente relacionado con la reflexividad de la modernidad», pág. 118).

que en la confrontación entre ambas no siempre ha habido acuerdo. Pero, mientras el desacuerdo puede ser valorado como un indicio de la obsolescencia o el error de las categorías, en el caso contrario lo propio sería decir que las intuiciones o anticipaciones en cuestión *han alcanzado su verdad*.

Esta idea tendría que servir para introducir el sentido de la nueva orientación que debiera adoptar el discurso. No se trata, es claro, de reincidir en los típicos planteamientos de la década pasada tipo Ferry, Renaut (y tantos otros) que acaso fueran englobables en su conjunto bajo el rótulo *crisis del sujeto y posmodernidad*. Como mínimo cabría hablar ahora de dos nuevas determinaciones que obligan a plantear ese mismo asunto del individuo/subjetividad en unos nuevos términos: por una parte, el fracaso —por lo que se está viendo, definitivo— de un modelo de sociedad, con las enormes repercusiones económicas, sociales, políticas e ideológicas que ha tenido y, por otra, la crisis del Estado del Bienestar que se viene produciendo en los países europeos desarrollados. Como es evidente, ambas determinaciones se hallan profundamente conectadas, pero vamos a tirar del cabo de esta última para intentar desenredar el ovillo teórico que hemos propuesto.

Segunda puntualización, directamente derivada de lo anterior: no es seguro que en los asuntos a que nos vamos a referir la distinción entre nivel *micro* y nivel *macro* sea de demasiada utilidad. Y es que los nuevos problemas con los que se ha de enfrentar el hombre de hoy trascienden tanto las fronteras políticas como las líneas de demarcación teóricas. El SIDA, la drogadicción, la destrucción de la capa de ozono o el hambre en el mundo constituyen situaciones globales, planetarias, en buena medida nuevas —«retos», se los suele denominar en un lenguaje algo más enfático—, que parecen generar un tipo de perplejidad específica. La inercia de tantos años nos invitaba a pensar (o, mejor, a creer sin pensar) que alguna autoridad, institución u organismo público debía hacerse cargo de ellas, porque —era el argumento— está en la naturaleza de las cosas (sociales) que a cada problema le corresponda un negociado a su nombre para la solución. Pero las situaciones mencionadas han hecho reventar el esquema. En primer lugar, porque su magnitud excede con mucho las reales posibilidades de cualquier Estado (por más Benefactor que pudiera estar dispuesto a ser). Y, en segundo, porque ante ellas la pregunta que surge, inevitable, es: ¿tienen algún responsable?

Ahora bien, ya puestos a preguntarnos, ¿es muy distinto lo que ocurre a este respecto con los problemas individuales? En este otro caso, partiendo de una situación aparentemente distinta (e incluso en algún caso opuesta), se llega a una conclusión análoga, a saber, también en esta esfera los individuos están cada vez menos confrontados a su responsabilidad. Es frecuente que la Administración, la asistencia pública se encargue de sus obligaciones mediante documentos, plazos, solicitudes, reenvíos. Que las instancias jurídicas se desdoblen, la ley se burocratice, y al cabo de diez años nadie se acuerde de aquello que efectivamente ocurrió, la causa por la cual alguien fue sancionado. Podría decirse que las faltas devienen virtuales. Pensemos lo que ocurrió en Francia en el caso de la sangre contaminada, o en España con el envenenamiento masivo provocado por la venta de aceite de colza, de uso industrial, para el consumo humano. No se trata de hablar de castigos.[4] Con la corrupción política ha sucedido algo parecido, y en la especulación monetaria igual: los periódicos nos informan con frecuencia de las prácticas especulativas de personajes que compran empresas y obtienen beneficios del capital sin disponer de ningún dinero (o, cuanto menos, sin jugarse el suyo). La propiedad, monetaria o espiritual, se ha convertido en gran medida en una superchería. Ya no es preciso invertir para producir. O, volviendo a lo general, ya no importa comprometerse física o afectivamente en nada para discurrir o decidir personalmente sobre cualquier hecho. Éste parece ser, pues, el signo de los tiempos: cada vez resulta más difícil imputar, en el plano que sea, nada a nadie, pero, al propio tiempo, suele haber acuerdo (y es bueno que así sea) en que los males que se provocan deben ser reparados.

Estas afirmaciones no dejan de ser un diseño inicial, un dibujo apresurado de partida, al que, igual que a cualquier otro, conviene formularle algunas cuestiones. Como, por ejemplo, ¿a qué compromete el concepto de responsabilidad?, ¿qué costos teóricos tiene?, ¿es, según creemos, un concepto central para la comprensión de nuestra rea-

4. Haciendo referencia a la Alemania nazi, Hannah Arendt había señalado las distancias que separan esta noción de la de responsabilidad en su trabajo «Organized Guilt and Universal Responsibility», recientemente reeditado en el volumen *Hannah Arendt: Essays in Understanding 1930-1954* (Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1994, págs. 121-132). Su primera versión fue publicada con el título «German Guilt» (*Jewish Frontier*, n. 12, 1945).

lidad o por el contrario, según piensan otros,[5] su persistencia debe ser interpretada como mero residuo de los viejos discursos, de un imaginario categorismo que se resiste a desaparecer? Existe, a qué ocultarlo, un enfoque de esta cuestión meramente teórico, generalizador, que elude analizar las condiciones materiales de existencia de los sujetos y los cambios que en ellas se han producido en los ultimos tiempos. Es el enfoque gnoseológico, que se centra en el examen de la naturaleza exclusivamente discursiva de la categoría, sus semejanzas y diferencias con otras en apariencia próximas, etc. No carece de interés este tratamiento, por lo que algo habrá que decir a continuación acerca de él, aunque sea de pasada. Entre otras razones nos puede aportar elementos para responder a las dos primeras cuestiones. Pero responder a la tercera, anticipémoslo ya, obligará a completar esta perspectiva con otros tratamientos en los que *aquello que está pasando* ha sido examinado desde un punto de vista no sé si decir sociológico, ético o, directamente, histórico...

Para ello lo mejor será empezar por una afirmación fuerte: ninguna de las consideraciones precedentes resulta de real utilidad si no se afirma abiertamente el lugar central —respecto al sentido de la acción— que ocupa la identidad del agente. Con esto no se pretende despachar de un plumazo programático un asunto sumamente complejo, que involucra discusiones que están lejos de haberse cerrado (como, por ejemplo, la de la validez teórica del determinismo o la de cómo se cumple el requisito de ser persona, que algunos exigen para predicar autoría respecto a una acción). Pero sí dejar claro cuáles son los caminos que sabemos que no llevan a ninguna parte. Por ejemplo, ¿añade algo a lo que se está debatiendo la consideración, pretendidamente moderna (propia de los años 70, en concreto), según la cual el sujeto y su correspondiente identidad no son más que una construcción, el resultado de una serie de procesos de interacción social? ¿Qué otra cosa podrían ser una vez que hemos renunciado al innatismo o a cualquier otra variante de esencialismo cartesiano?

5. Por ejemplo, por citar al representante paradigmático de esta actitud, el Nietzsche de *La voluntad de poder*, quien planteaba allí su conocida crítica a la conexión entre responsabilidad y libre albedrío, conexión postulada según él por los teólogos con el objeto de convertir a la humanidad en dependiente de ellos: «Los hombres han sido considerados como "libres" para poder ser juzgados y condenados, para poder ser culpables».

La falsilla de un ejemplo trivial tal vez permita captar intuitivamente lo que se pretende decir. Para que haya imagen cinematográfica hacen falta, tengo entendido, dieciocho fotogramas por segundo. He aquí una condición necesaria, pero en ningún caso suficiente. Porque, constatada la materialidad de la imagen, hay que decir que por debajo de ese número sólo hay celuloide, mero soporte físico. El discurso, el relato, la poética o incluso la semiótica del filme se dan una vez que ese requisito de orden natural se ha cumplido. De la misma manera, podría decirse, la cuestión no reside —incluso cabe preguntarse: ¿lo hizo alguna vez en verdad?— en los materiales de los que está hecho el sujeto, sino en la naturaleza de ese producto una vez constituido, sus rasgos característicos, su eventual autonomía, la real trascendencia de su intervención en el medio, etc. O, mejor aún, la prueba *a contrariis*: qué grado de inteligibilidad (o de ininteligibilidad) alcanzan los comportamientos humanos cuando se renuncia a pensar en términos de subjetividad.

Una forma particular de esa renuncia es la que encontramos muy generalizada en gran cantidad de discursos presuntamente sociales de nuestros días. Enzesberger lo ha denunciado con dureza en su último libro. En su opinión, se está asistiendo en los países europeos desarrollados a un curioso fenómeno histórico: «En el ocaso de la socialdemocracia, ha vuelto a vencer Rousseau». No se han nacionalizado los medios de producción sino la terapia. En *Perspectivas de guerra civil*, Enzesberger propone hacer frente a la retórica que sistemáticamente exculpa al criminal trasvasando la responsabilidad a su hogar o a la ausencia de éste, a la dureza del padre o a su flaqueza, al exceso de cariño o a la falta de éste, al autoritarismo o al antiautoritarismo de sus profesores, o bien a la sociedad de consumo o a los malos ejemplos audiovisuales, así como a toda la panoplia de perezosas y contradictorias justificaciones para exonerar a la persona del compromiso ante su propia vida. El grado de exculpación ha llegado a ser tan mecánico y grotesco que Enzesberger ironiza acerca de si criminales de campos de exterminio como Höss o Mengele serían hoy víctimas desamparadas «merecedoras de ayuda adecuada en forma de tratamiento psicoterapéutico a cargo de la seguridad social». La cita termina así: «Siguiendo esta lógica, sólo los terapeutas podrían plantearse dudas morales al respecto, al ser los únicos capaces de comprender la situación. Y, puesto que todos los demás

no son responsables de nada, y mucho menos de sus propios actos, ya no existen como personas, sino únicamente como destinatarios de la asistencia social».[6] He aquí una particular y nueva *barbarie del especialista* a la que se habría llegado, no por el desarrollo de lo tecnológico, sino, paradójicamente, por un proceso, en buena parte especulativo, de vaciamiento de la idea de identidad.

Pero hay que decir, para evitar malentendidos, que la señalada por Enzesberger representa una de las modalidades de renuncia a la subjetividad (y, por ende, de «desresponsabilización») características de nuestro tiempo, pero no la única. Insistir demasiado en ella podría dar lugar a valoraciones confundidoras, como por ejemplo la de interpretar que lo grave de ese proceso es lo que comporta de final de una época en la que la justicia todavía constituía un horizonte deseable, en la que se intentaba que el bien terminara prevaleciendo sobre el mal y se confiaba en que el crimen acabara recibiendo su castigo. Pero todo eso, de sobra lo sabemos, no pasaba de ser una mentira piadosa (cuando no un engaño organizado), respecto a la que no cabe nostalgia alguna. No es de recibo, por tanto, reprocharle a este argumento la condición de conservador. De lo que estamos hablando ahora es de un proceso de orden general, casi constituyente de lo social.

En realidad, habría que sostener que el abandono de la subjetividad representa uno de los rasgos más propios del mundo de hoy, y en especial del modo en que los hombres viven su inserción dentro de él. Es cierto que nuestras modernas sociedades permisivas se declaran empeñadas en conseguir el libre desarrollo del individuo, pero lo que habría que plantearse es por qué, a pesar del énfasis en la declaración, no parecen estar ni siquiera aproximándose a ese objetivo. La respuesta que proponemos se halla implícita en todo lo anterior. No hay posibilidad de acceso a los objetivos que esta sociedad proclama desde las condiciones subjetivas que esa misma sociedad promueve. Los individuos de la era permisiva ven cómo desde los *mass media* —y especialmente a través de la publicidad— se destruyen todos los modelos preconcebidos de persona. El mercado requiere consumidores de una máxima plasticidad, dispuestos a doblarse ante los designios cambiantes de un sistema publicitario que desequilibra y multiplica

6. Hans Magnus Enzesberger, *Perspectivas de guerra civil* (Barcelona, Anagrama, 1994), pág. 36.

el deseo, haciéndolo inestable y pasajero.[7] Sujetos débiles, en definitiva, incapaces de proponerse metas para las que haría falta una identidad fuerte.

Auténtico indicio de su debilidad es la banalidad de los gestos que se les solicitan para colaborar en la solución de problemas de indudable gravedad. El lazo rojo colma su solidaridad con los enfermos de SIDA, la chapa en la solapa con la leyenda pertinente constituye su aportación al combate contra el racismo o la asistencia al concierto de *rock* de su grupo favorito (al que habrían ido a escuchar en cualquier caso) proclama a los cuatro vientos su respaldo a una buena causa. Son todos ellos leves ritos «desresponsabilizadores»: modos de autoexculpación cotidiana que no exigen el menor sacrificio. No pretendemos con esto insinuar, ni mucho menos reintroducir, una contraposición entre hedonismo y abnegación (que tendría unas resonancias inequívocamente cristianas), sino simplemente dejar constancia del modo en que un cierto discurso intenta resolver o soslayar algunas dificultades cruciales, del modo, en concreto, en que aborda esos problema mayores para cualquier ética que son el mal natural y (eventualmente) el mal social. Es obvio que no se podía postular sin restricciones el derecho del individuo a su propia felicidad.

Pero lo que ahora importa resaltar es que nada resulta más operativo, nada más funcional en este contexto, que un individuo que renuncia a la expectativa de configurar su propia identidad. Incluso cabría añadir que nada más fácil: múltiples discursos vendrían en su ayuda. Pensemos, además de en los posmodernos de variado pelaje, en los autores de formación analítica (el muy debatido Derek Parfit[8] constituiría el exponente más destacado) que rechazan la idea del yo permanente, continuo, estable, para proponer en su lugar un yo múltiple, discontinuo, heterogéneo, que no tiene obligación alguna de reconocerse en ese agente del pasado al que terceros están atribuyendo un de-

7. Para un análisis agudo y pormenorizado de las transformaciones económicas que han dado lugar a ese fenómeno ideológico-cultural denominado «posmodernidad» véase el libro de David Harvey, *The condition of Posmodernity* (Oxford, Basil Blackwell, 1989). La hipótesis de la obra es que existe cierto tipo de relación necesaria entre la aparición de las formas culturales posmodernistas, la emergencia de modos más flexibles de acumulación del capital y un nuevo ciclo de lo que el autor llama «compresión del espacio/tiempo» en la organización del capitalismo.

8. Véase su *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

terminado comportamiento. No hay por qué reconstruir toda una polémica que, por lo demás, es ciertamente compleja. La cuestión fundamental, a nuestro modo de ver, es la siguiente: ¿constituye el testimonio de ese individuo, *extrañado* ante su yo pasado, la prueba irrefutable de que realmente no tenemos derecho a hablar de *la misma persona*? Irrefutable, por lo pronto, desde luego que no. Porque, para que lo fuera, esta pluralidad de yoes debiera poder ser reivindicada en cualesquiera contextos. Y es curioso que lo que parece funcionar (mejor o peor) para el pasado, no lo hace en absoluto para el futuro. Cuando, por ej., nuestras expectativas se ven amenazadas, pocos experimentan alivio en la consideración «el del futuro será otro yo». O, incluso más, dicha pluralidad de yoes no es reivindicada indistintamente en todas las situaciones pretéritas. Así, por ejemplo, de idéntica forma que es fácil escuchar este tipo de argumentaciones para soltar lastre de un pasado incómodo («ya no soy el mismo de entonces...», «no entiendo cómo pude ser capaz de hacer una cosa así...»), resulta absolutamente insólito encontrarlas cuando se atribuye bondad o ya no digamos mérito. En esos casos reaparece, incluso con descaro, en esos mismos labios la más rancia retórica subjetivista («yo desde siempre me propuse...», «quiero agradecer a quienes confiaron en mí...», etc).

Todo lo cual induce a pensar que, en realidad, la función que desarrollan aquellos argumentos antisubjetivistas es la de proporcionar coartadas *ad hoc* con las que escapar de una hipotética atribución de responsabilidad. Pues bien, son los efectos y consecuencias de dicha huida lo que ha intentado mostrar Enzesberger a través de sus malhumorados análisis. Y ésta es también la perspectiva desde la que se debe interpretar su exigencia de retorno a una plena responsabilidad personal. Sin embargo, esta responsabilidad, para estar acorde con los nuevos tiempos, no debiera limitarse a ser una mera reedición de las viejas teorías de la responsabilidad, por ej., *more* Weber. De hecho, en un sentido un poco propio, el discurso acerca de la responsabilidad es algo rigurosamente nuevo. Hasta ahora, cuando se hablaba de ella, se hacía a la luz de unos supuestos que ya no son el caso. Por ejemplo, se partía de la idea de que el alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente limitado. Pero, como repite Hannah Arendt en diversos pasajes de su obra, la acción es, por su misma naturaleza, «ilimitada» en sus consecuencias, e «impredecible» en sus resultados últimos, porque

el hombre «actúa dentro de un medio en donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena».[9] Sin que apenas nada cambie porque se introduzca en el esquema la voluntad. No sólo nos vemos sobrepasados por las consecuencias de nuestros actos cuando no prestamos atención: está en la esencia misma de la acción producir efectos imprevisibles e incalculables. Con otras palabras, también suyas: «La acción humana desarrolla consecuencias hasta el infinito». No estamos ante una mera anticipación de la tesis, muy de moda últimamente, de los efectos perversos o indeseados. Ni ante una de esas afirmaciones, tan del gusto de los filósofos, que se limita a constatar la complejidad de todo (cualquier cosa que sea de la que se hable). El asunto es de más calado.

Hoy las cosas han cambiado de manera irreversible respecto al enfoque weberiano. La técnica moderna ha propiciado unas acciones de una magnitud impensable hasta este momento, ha introducido objetos nuevos y ha dado lugar a consecuencias inéditas, de tal manera que bien pudiera decirse que ha sido el panorama del mundo por completo el que se ha transformado. De ahí la obsolescencia en que han venido a dar los viejos discursos de la acción. Como ha señalado Hans Jonas, hasta ahora «tanto el saber como el poder eran demasiado limitados para incluir en su previsión el futuro remoto y para incluir en la conciencia de la propia causalidad el globo terráqueo».[10] No por otra razón se juzgaba como una especulación ociosa demorarse en pensar acerca de las consecuencias remotas que en un destino desconocido pudieran tener nuestras acciones. La ética prefería concentrarse en la cualidad moral del acto momentáneo mismo, en el que había de tenerse en cuenta el derecho del prójimo que con nosotros convivía. Pero «la naturaleza de la acción humana *ha cambiado de facto*. Se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella. ¡Y es un objeto de tan imponentes dimensiones que todo objeto anterior de la acción humana se nos antoja minúsculo! La naturaleza, en cuanto responsabi-

9. Hannah Arendt, «Labor, trabajo, acción», *infra* pág. 107. Afirmaciones muy próximas pueden encontrarse en *La condición humana*, cit., especialmente en el último tramo del capítulo V, dedicado a la acción.

10. *El principio de responsabilidad* (Barcelona, Círculo de Lectores, 1994), pág. 16.

lidad humana, es, sin duda, un *novum* sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar».[11]

No se trata, por tanto, de un cambio de escala para lo mismo, sino de una profundización, hasta las últimas consecuencias que somos capaces de pensar, de dos determinaciones a menudo soslayadas en los viejos planteamientos: de un lado, el hecho de que cabe pedir responsabilidad por lo no realizado y, de otro, la importancia de aquellos ante los que hemos de responder de nuestras acciones. Pero ambas determinaciones, merece la pena destacarlo, pueden irrumpir de pleno derecho en el discurso precisamente porque, por así decir, los mencionados cambios en el paisaje del mundo han colmado la verdad de las afirmaciones arendtianas. Ese nuevo objeto sobre el que, merced a la técnica, tenemos poder está en nuestras manos sin que hayan cambiado los rasgos característicos de la acción humana, a saber, su «extraordinaria fragilidad y [...] falta de fiabilidad». Ciertamente, si a esto le añadimos el dato de que «aunque no sabemos lo que estamos haciendo, no tenemos ninguna posibilidad de deshacer lo que hemos hecho»,[12] esto es, el dato del carácter irreversible de la acción, el resultado que parecería dibujarse es el de una humanidad condenada sin remedio a la ruina y a la destrucción.

Arendt, sin embargo, no se abandona a la fatalidad y es la manera en que se defiende de ella lo que nos permite acceder a la médula de su argumentación. Su esperanza se diría relacionada con la ontología: lo más propio de la condición humana es su capacidad de comenzar algo en el mundo.[13] Los hombres son seres que se fijan objetivos, se proponen fines. Es precisamente este poder de iniciativa el que queda designado a través del término *natalidad*. La natalidad expresa el fundamento ontológico de cada individuo humano. Todo hombre es único porque, como se sostiene en *La condición humana*, «con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo».[14] Pero esta afirmación no desemboca en ningún orden de solipsismo, en ningún encastillamiento del individuo en una presunta diferencia fundacional. El hecho en bruto de nuestra originaria aparición física debe do-

11. *Ibidem*, pág. 35.
12. «Labor, trabajo, acción», cit., págs. 107 y 108.
13. «Comprensión y política», *infra* pág. 46
14. H. Arendt, *La condición...*, cit., pág. 202.

blarse en ese *segundo nacimiento* que es la inserción en el mundo humano a través de la palabra y de la acción. El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo porque el recién llegado ejerce su capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. Si se prefiere a la inversa: «una vida sin acción ni discurso [...] está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres».[15]

Por supuesto, esa palabra a que estamos aludiendo es justamente *la palabra de la acción.* Para Hannah Arendt la acción muda no existe (o si existe, es irrelevante). Sin palabra, la acción pierde al actor, y al perderlo se pierde a sí misma en cuanto acción. El contenido último de su tesis «la acción es intensamente personal» es éste: la acción sin un *quién* ligado a ella carece de significado. La ligazón puede ser desigualmente consciente —no procede ahora entrar en ese asunto, aunque sí constatarlo— pero, de una u otra manera, ha de ser. Porque el mundo no deviene plenamente humano más que a través de las iniciativas de los agentes. Y el agente de los actos sólo es posible, se afirma en este volumen, en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que trata de hacer. He aquí el engarce general con todo lo que se trató antes. Aunque cabría ir más allá. Estas afirmaciones arendtianas se pueden interpretar sin esfuerzo como el fundamento ontológico-antropológico ausente en la propuesta ética de Jonas. Del mismo modo que las aportaciones de éste acerca del principio de responsabilidad se pueden valorar como el desarrollo ético más plausible a partir de las premisas de Arendt. En todo caso, a nuestros efectos bastará con perseverar en el extremo en el que parece clara la coincidencia entre ambos planteamientos: la idea de acción es indisociable de la de responsabilidad.

Pero semejante responsabilidad —cómo podría ser de otro modo— ha de estar a la altura de la acción, lo que, teniendo en cuenta lo expuesto, quiere decir también a la altura de sus protagonistas. Es así como podemos recuperar con pleno sentido la cuestión precisa de la que estábamos hablando: somos responsables no sólo y no tanto de lo que hayamos hecho cuanto de lo que no hagamos para impedir

15. *Ibídem*, pág. 201.

el deterioro creciente del hábitat humano. Y somos responsables ante las generaciones futuras de la herencia natural, política y cultural que les leguemos. Se observará la creciente diferencia que nuestro argumentos van marcando respecto a las éticas de la responsabilidad precedentes, que se limitaban a señalar que uno es responsable de sus actos y de las consecuencias inmediatas de éstos (pero no de lo que escapa a lo que uno puede y debe hacer), sin asumir las dos determinaciones que estamos señalando. Frente a ellas, la ética que de lo expuesto se podría inferir sería una ética «orientada al futuro» siempre que ello no se entienda en el sentido de que hayamos de idear una ética para que la practiquen los hombres futuros (si es que dejamos que los haya). Antes bien al contrario, esa hipotética ética debería regir precisamente para los hombres de hoy; sería, como dice Jonas en otro de sus libros, «una ética actual que cuida del futuro, que pretende proteger a nuestros descendientes de las consecuencias de nuestras acciones presentes».

Esta orientación se infiere, apenas hará falta enfatizarlo, no como resultado de la irrupción sorpresiva en medio del discurso de valores como solidaridad u otros similares, sino como estricta consecuencia de la eficacia de los supuestos presentados. Es el modo práctico de intentar dar salida a la explosiva coexistencia de poder y fragilidad, eficacia y debilidad, conocimiento e irreversibilidad, tan característica del mundo de hoy. No hay aquí, por tanto, apelación alguna a instancias trascendentes o exteriores. La responsabilidad a la que debemos enfrentarnos no nace de las exigencias de ningún ideal de perfección. Por el contrario, brota del puro amor al mundo[16] (agustiniano nexo compartido por Arendt y Jonas) y de la pasión por el conocimiento. Véanse, a título de muestra, los dos deberes preliminares de esa ética orientada al futuro. El primero es «procurar una idea de los efectos a

16. Las palabras textuales de Jonas son: «El objeto de la *responsabilidad* es lo perecedero *qua* perecedero [...], ese objeto, que está muy alejado de la "perfección", que es del todo contingente en su facticidad, que es percibido precisamente *en* su fugacidad, precariedad e inseguridad, ese objeto debe tener la fuerza de moverme por su pura existencia (no por cualidades especiales) a poner mi persona a su disposición, sin ninguna apetencia de apropiación» (*El principio...*, cit., pág. 156). Véase también a este respecto el trabajo de JEAN GREISCH, «L'amour du monde et le principe responsabilité», en Monette Vacquin (comp.), *La responsabilité* (París, Éditions Autrement, 1994), especialmente págs. 82 y sigs.

largo plazo» y el segundo «disponerse a dejarse afectar por una felicidad o por una desgracia solamente representadas de las generaciones venideras».[17] Esta propuesta podría merecer, a la antigua manera, el calificativo de materialista, si no fuera porque parece actuar movida por una variante ética de la más metafísica de las cuestiones, «¿por qué algo en vez de nada?», sólo que transformada aquí en exigencia: tenemos la obligación de procurar que haya algo en vez de nada.

Pero aterricemos de nuevo sobre el debate: recuperemos los términos de la imaginaria polémica. Podría darse el caso de que alguien pensara que constituye una convincente forma de zafarse de todos estos deberes alegar que él mismo, a su vez, recibió una herencia ya degradada y que, por consiguiente, no le compete moralmente preocuparse de los que están por venir.[18] Se equivocaría confiando en el argumento: la alegación es decididamente *peterpanista*. Autoexculparse es negarse a crecer, empecinarse por ocupar un lugar que pertenece ya a otros. Las palabras, una vez más, pueden mover a confusión. ¿Se está dando a entender que asumir la responsabilidad del mundo ante los jóvenes significa, por parte de los adultos, aceptarlo tal cual es? ¿Equivale tal cosa a negarles a estos últimos la posibilidad de desear, abierta o secretamente, un mundo diferente? Si así fuera, parecería que lo que se nos está proponiendo es un decaer absoluto en nuestro derecho de alterar el curso de los acontecimientos. Pero no es así. Incluso más: es radicalmente lo contrario. Invirtiendo los términos la idea se muestra con mayor claridad: ¿de dónde surge el convencimiento de que nada contribuye más eficazmente a cambiar el mundo que conformar las mentes de los jóvenes en un sentido revolucionario? A estas alturas del siglo hemos visto fracasar demasiados modelos de *construcción del*

17. HANS JONAS, *El principio...*, cit., págs. 66 y 67.

18. Hannah Arendt puso en boca de unos padres (entonces) imaginarios este mensaje, dirigido a sus hijos: «En este mundo, no estamos seguros ni en nuestra propia casa: cómo moverse en él, qué hace falta saber, qué bagaje es preciso adquirir, son misterios también para nosotros. Vosotros debéis saliros de todo esto lo mejor que podáis, pero en ningún caso estáis autorizados a pedirnos cuentas. Nosotros somos inocentes, nos lavamos las manos respecto a vuestra suerte». La descalificación que les dedica nuestra autora no puede ser más vertical: «Quien rechaza asumir esta responsabilidad del mundo no debería ni tener niños *ni tener el derecho de tomar parte en su educación*», (cursiva de Manuel Cruz) *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (Penguin Books, Londres, 1985, 1ª ed.: 1961), págs. 191 y 189. Las citas corresponden al trabajo «The Crisis in Education».

hombre nuevo como para seguir confiando de manera ingenua en la expectativa. Hannah Arendt, a buen seguro, reaccionaría hoy con irritación ante esa imagen presuntamente simpática, tan reiterada en los medios de comunicación, del padre manifestante cargando sobre sus hombros a un hijo de corta edad, portador de la bandera, insignia o pancarta que su progenitor ha decidido debe sostener antes siquiera de tener conciencia de dónde está.[19] He aquí, diría probablemente nuestra autora, una perversa manera de permanecer en lo viejo.

Frente a esta actitud, ella reclama a los adultos que asuman la responsabilidad del mundo en el que han colocado a la generación siguiente, y lo hace por una razón. Si a los ojos de los jóvenes los adultos en general y los educadores en particular aparecen como representantes del mundo es porque esos jóvenes han sido introducidos precisamente por los adultos en un mundo en cambio continuo. No ha lgar para otro reparto de papeles. La tentación del juvenilismo, tan fuerte para una generación, es un inútil combate contra el tiempo y contra la historia. Es, en un sentido que habrá que matizar, una tentación rigurosamente reaccionaria. Porque si nuestra esperanza reside siempre en el elemento de novedad que aporta cada generación, y sólo en él, nada más nefasto que destruirlo canalizándolo en la dirección en que los adultos queremos que vaya. Y, como contrapartida, nada más propio de la condición humana (puesto que «es propio de la condición humana que el mundo sea creado por los mortales para que les sirva de residencia por un tiempo limitado»), que ser cuidadosos y delicados con ese germen de novedad del que cada niño es portador.

No se trata —la cita entre paréntesis deja poco lugar a la confusión— de empezar desde cero cada vez, de que cada nueva generación haga tabla rasa del pasado, ni de nada parecido. Se trata, más bien, de orientar nuestra acción histórica en la dirección adecuada para que cada generación desarrolle la posibilidad que trae consigo. Por eso la educación constituye uno de los mejores ejemplos de las dificultades con las que tropieza esta acción: en el proceso educativo los adultos asumen la responsabilidad de la vida y del desarrollo del niño,

19. No es ésta, en contra de lo que tal vez pudiera parecer a primera vista, una suposición del todo gratuita. Véase al respecto al artículo de HANNAH ARENDT «Reflections in Little Rock», *Dissent*, VI, n. 1 (reed. en *Public Life: A Journal of Politics*, 4 (3/4), mayo - junio, 1973).

pero también, y de manera indisociable, la de la continuidad de lo real. Es ese momento, en suma, en que los hombres deben probar su amor al mundo, en que deben mostrar si desean salvarlo de la ruina que significaría la ausencia de otras gentes. No es ésta una posición sin aristas, contra lo que a primera vista tal vez pudiera parecer. Antes bien al contrario, se enfrenta de forma decidida a determinados tópicos fuertemente incrustados en muchos pensamientos pretendidamente progresistas. ¿«Seamos realistas, pidamos lo imposible»? Hannah Arendt sin duda tenía una respuesta. Aparece por primera vez en *Los orígenes del totalitarismo*, y la podemos encontrar reiterada aquí, en «Historia e inmortalidad»: *todo es posible*, es la idea que más profundamente define el discurso nazi. Con su reverso: la fantasía de la perfección, el ensueño utópico, es una variante de la muerte. Aquella subrayada propiedad de la acción humana consistente en introducir una y otra vez en el mundo algo nuevo, nunca antes habido, algo inesperado, sorprendente, es decir, imprevisible tiene un corolario rigurosamente insoslayable: la frustración de las expectativas.

En cierto modo podría decirse que no hemos avanzado gran cosa: estamos ante los efectos teóricos últimos de la premisa de la natalidad. Se siguen todos del hecho de la aparición constante de individuos que *comienzan*, que con su indeterminable apertura cierran el paso a la ilusión utópica. A no ser, comenta Jonas se diría que con cierta sorna,[20] que la utopía alcanzada proceda a abolir el nacimiento. Hannah Arendt opina en esto lo mismo, pero lo formula con más rotundidad (casi con brutalidad). La utopía, escribe en *La condición humana*, es el verdadero opio del pueblo.[21] Interpretar esta actitud exclusivamente en una clave política de posibilismo o de moderación (socialdemócrata u otra) equivaldría a marrar el tiro. Ella está pensando en la acción dentro de la historia y denuncia —de una manera que algunos críticos han calificado de resueltamente antimoderna—[21] la ideología del progreso por aniquilar la libertad. No otro es el sen-

20. H. Jonas, *op.cit.*, pág. 345.

21. No estará de más precisar que la afirmación se plantea al hilo de un comentario acerca de «el único elemento utópico del marxismo» que es «la esperanza de una liberación final con respecto a la labor y a la necesidad» (*La condición...*, cit., pág. 155).

22. G. Even-Granboulan, «Hannah Arendt face à l'histoire» en Anne-Marie Roviello y Maurice Weyembergh (comps.), *Hannah Arendt et la modernité* (París, Vrin, 1992), pág. 80.

tido profundo de su celebrada afirmación (de «Comprensión y política», precisamente) de que «la historia es un relato que no cesa de comenzar pero que no termina nunca». Ni invencible fatalidad, ni contingencia desoladora. Las generaciones que nos seguirán son la única superficie sobre la que podemos escribir el futuro. El hombre nuevo, si tal expectativa todavía conserva alguna virtualidad, no se construye ni se produce: se deja que sea.

Pero es justamente al hacer este orden de afirmaciones cuando se hace preciso recordar que en ningún momento hemos hablado de culpa sino de responsabilidad,[23] y la responsabilidad no es arbitraria. Quedó dicho: bajo el signo de la tecnología, las acciones —si bien ya no exclusivamente las del sujeto individual— presentan un alcance causal sin precedentes y que afecta al futuro. A lo que debemos añadir unas capacidades de predicción, incompletas como siempre, pero que superan todo lo anterior. Por su parte, la irreversibilidad se ha visto acrecentada en razón de lo que Jonas ha llamado «el dinamismo acumulativo de los desarrollos técnicos».[24] Está, en fin, la evidente magnitud de los efectos remotos. Todas esas transformaciones en lo real obligan a reconsiderar el contenido de las viejas categorías. Autonomía, hoy, significa mucho más que la mera capacidad para valernos por nosotros mismos: equivale a sostener que poseemos un cierto poder. Ello es precisamente lo que nos convierte de pleno derecho en responsables. Ha pasado a ser lo de menos el que esta realidad sea o no el resultado de nuestras acciones. Lo que en este momento importa es que está en nuestras manos impedir un cierto futuro, poner los medios para evitar que el deterioro acabe en catástrofe. La pregunta «¿quién ha sido?», ahora lo vemos, sólo valía para los fenómenos inmediatos. Pero, para las graves amenazas que nos plantea nuestro entorno, el interrogante al que urge responder es este otro: «¿cómo hacer para evitarlo?».

Es hora de volver al inicio. Arrancamos la reconstrucción del de-

23. Por mi parte, he hecho alguna consideración respecto a la necesidad de no confundir ambas nociones en mi libro *¿A quién pertenece lo ocurrido?* (Madrid, Taurus, 1995), en particular en el epígrafe 7.3., titulado precisamente «Responsabilidad o culpabilidad».

24. De tal manera que «lo que una vez ha comenzado nos arrebata el control de la acción, y los hechos consumados que aquel comienzo forjó se convierten acumulativamente en la ley de su continuación», H. JONAS, *op.cit.*, pág. 73.

bate aludiendo a un modo de plantear estos temas muy característico de la década anterior. Incluso se podría sostener que ésta fue una de sus enseñanzas: la categoría de sujeto resulta indispensable, tras tantas revisiones críticas, para acceder a alguna forma de inteligibilidad acerca de lo que nos pasa, especialmente acerca de esa parte de lo que nos pasa que solemos llamar historia.[25] Pero nos compete hacer crecer las enseñanzas recibidas. Me atrevería a defender que, hoy, es no sólo el conocimiento sino también, y sobre todo, *la posibilidad misma de la acción humana* en el seno del mundo lo que se halla comprometido en esa específica reivindicación del sujeto que viene indisolublemente ligada al concepto de responsabilidad. Acaso sea éste el resumen más veraz de todo lo que he intentado exponer.

Recuerdo haberle oído decir hace unos años al fallecido Manuel Sacristán, comentando la necesidad de revisar las categorías políticas convencionales, que el término «conservador» se había convertido en un término profundamente inadecuado: los conservadores de nuestros días lo único que conservan es el registro de la propiedad, señalaba con ironía. Era una forma de afirmar que la compulsión por transformar había dejado de ser progresista, de advertir que estábamos entrando en una época en la que el único horizonte que tal vez les iba a quedar a los que antaño luchaban por la emancipación sería la mera defensa de la supervivencia del género humano. Ligando esto con las cuestiones que he intentado desarrollar, se me ocurre una reformulación —quiero pensar que respetuosa— de la vieja tesis: hasta ahora los hombres se han dedicado a transformar el mundo, de lo que se trata a partir de ahora es de que se hagan cargo de él.

MANUEL CRUZ
Universidad de Barcelona

25. Había defendido de modo expreso esta tesis en mi libro *Narratividad: la nueva síntesis* (Barcelona, Península, 1986) y posteriormentemente volví sobre ella en *Filosofía de la Historia* (Barcelona, Paidós, 1991). He recogido mejores argumentos en los diversos trabajos que componen el volumen colectivo *Tiempo de subjetividad* (Barcelona, Paidós, en prensa).

COMPRENSIÓN Y POLÍTICA[1]

> *Es ist schwer, die Wahrheit zu sagen denn es gibt zwar nur eine; aber sie ist lebendig und hat daher ein lebending welchselndes Gesicht.* Franz Kafka

Es frecuente decir que no se puede luchar contra el totalitarismo sin comprenderlo. Afortunadamente esto no es cierto y, si lo fuera, la nuestra sería una situación desesperada. La comprensión en tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico, es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo.

El hecho de que la reconciliación sea inherente a la comprensión ha dado lugar al equívoco popular según el cual *tout comprendre c'est tout pardonner*. A pesar de ello, el perdón tiene tan poco que ver con la comprensión que no es ni su condición ni su consecuencia. El perdón (ciertamente una de las más grandes capacidades humanas y quizás la más audaz de las acciones en la medida en que intenta lo aparentemente imposible, deshacer lo que ha sido hecho, y logra dar lugar a un nuevo comienzo allí donde todo parecía haber concluido)

1. Tit. orig., «Understanding and Politics», *Partisan Review*, XX, IV (julio-agosto) 1953, págs. 377-392. Traducimos aquí el texto tal como apareció en esta revista. Recientemente Jerome Kohn lo ha reeditado (en Hannah Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954*, Harcourt Brace & Co., Nueva York, 1994), tomando en consideración diversos manuscritos depositados en la Library of Congress. De ellos dos están cosidos juntos —uno titulado «Acerca de la naturaleza del totalitarismo: un ensayo sobre la comprensión» y el otro sin título— y parecen notas y materiales para conferencias, si bien virtualmente cada frase de «Comprensión y política» está incluida, aunque no en el mismo orden, en el primero de ellos. Un tercer manuscrito, el original de «Comprensión y política» lleva el título de «Las dificultades de la comprensión». Dos secciones de este manuscrito no aparecen en la versión publicada por la *Partisan Review*. En opinión de Kohn esto se debe probablemente al carácter polémico de una y a la oscuridad de la otra. Parece también que el título fue cambiado por la revista. (N. de la t.)

es una acción única que culmina en un acto único. La comprensión no tiene fin y por lo tanto no puede producir resultados definitivos; es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero y en cuyo seno permanece siempre extraño a causa de su irreducible unicidad. La comprensión comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte. En la medida en que el surgimiento de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, entender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que cosas como éstas son simplemente posibles.

La gente bienintencionada quiere acortar este proceso de comprensión para educar y alertar a la opinión pública. Consideran que los libros pueden ser armas y que es posible luchar con las palabras. Pero las armas y la lucha pertenecen al dominio de la violencia y la violencia, a diferencia del poder, es muda; comienza allí donde acaba el discurso. Las palabras usadas para combatir pierden su cualidad de discurso; se convierten en *clichés*. El alcance que los *clichés* han adquirido en nuestro lenguaje y en nuestros debates cotidianos puede muy bien indicar hasta qué punto no sólo hemos perdido nuestra facultad de discurso, sino también hasta qué punto estamos dispuestos a usar medios violentos, mucho más eficaces por otra parte que los malos libros (y sólo los malos libros pueden ser buenas armas), para resolver nuestras diferencias.

El resultado de estas tentativas es el adoctrinamiento, el cual, como intento por comprender, trasciende el comparativamente sólido ámbito de los hechos y de las cifras, de cuya infinitud trata de escapar; pero, como atajo en el mismo proceso de trascender, arbitrariamente interceptado por enunciados apodícticos que pretenden tener la fiabilidad de los hechos y las cifras, destruye también la actividad de comprender. El adoctrinamiento es peligroso porque tiene su origen en una perversión, no del conocimiento, sino de la comprensión. El resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos.

El adoctrinamiento sólo puede favorecer la lucha totalitaria contra la comprensión y, en cualquier caso, introduce el elemento de la violencia en el conjunto de la esfera de la política. Un país libre hará un uso bien pobre de ella comparado con el que llevan a cabo la pro-

ADOCTR → VIOL → E. PUBL.

paganda y la educación totalitarias. Un país libre, al utilizar y entrenar a sus propios «expertos», que pretenden «comprender» la información fáctica, añadiendo a los resultados de sus investigaciones una «evaluación» no científica, no hace más que promover aquellos elementos de pensamiento totalitario que actualmente existen en todas las sociedades libres.

Esto, sin embargo, no constituye sino un aspecto del problema. No podemos demorar nuestra lucha contra el totalitarismo hasta que lo hayamos «comprendido», puesto que no lo comprenderemos, y no podemos esperar comprenderlo, hasta que haya sido definitivamente derrotado. La comprensión de los asuntos políticos e históricos, en tanto que son tan profunda y fundamentalmente humanos, tiene algo en común con la comprensión de los individuos; sólo conoceremos *quién* es esencialmente alguien después de su muerte (tal es la verdad expresada en la antigua sentencia *nemo ante mortem beatus esse dici potest*). Para los mortales, lo eterno y definitivo comienza sólo después de la muerte.

Arendt: El sentido de la (A) se percibe sólo cuando ésta finaliza.

La forma más simple de escapar de esta situación está en asimilar el gobierno totalitario a algún mal bien conocido del pasado (la agresividad, la tiranía, la conspiración, etc.). Aquí parece que pisamos terreno firme; puesto que pensamos haber heredado, junto con sus males, la sabiduría del pasado para guiarnos a través de ellos. El problema con la sabiduría del pasado es que, por así decirlo, se desvanece en nuestras manos tan pronto como tratamos de aplicarla honestamente a las experiencias políticas centrales de nuestro tiempo. Todo lo que sabemos del totalitarismo da prueba de una horrible originalidad que ninguna comparación histórica puede atenuar. Sólo podemos escapar al impacto del totalitarismo si decidimos no fijar la atención en su verdadera naturaleza y nos dejamos llevar por interminables conexiones y similitudes que ciertos aspectos de la doctrina totalitaria muestran necesariamente con conocidas teorías del pensamiento occidental. Tales semejanzas son innegables. En la esfera de la pura teoría y de los conceptos aislados no puede haber nada nuevo bajo el sol; pero tales similitudes desaparecen por completo tan pronto como olvidamos las formulaciones teóricas y nos concentramos en su aplicación práctica. La terrible originalidad del totalitarismo no se debe a que alguna «idea» nueva haya entrado en el mundo, sino al hecho de que sus acciones rompen con todas nuestras tradiciones; han

pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral.

A pesar de que no debemos esperar de la comprensión resultados que sean especialmente provechosos o clarificadores para combatir el totalitarismo, ésta debe acompañarnos en el combate si se trata de algo más que de una lucha por la supervivencia. En la medida en que los movimientos totalitarios han aparecido en el mundo no totalitario (no han caído del cielo, sino que han cristalizado a partir de elementos presentes en este mundo), el proceso de su comprensión también implica clara, y quizás primordialmente, un proceso de autocomprensión, puesto que si nos limitamos a conocer, pero sin comprender, aquello contra lo que nos batimos, conocemos y comprendemos todavía menos para qué nos estamos batiendo. Ya no bastará la resignación, tan característica en Europa durante la última guerra y formulada con tanta precisión por un poeta inglés: «we who lived by noble dreams/ defend the bad against the worse».[2] En este sentido, la actividad de comprender es necesaria; a pesar de que nunca pueda inspirar directamente la lucha o proveerla de los objetivos que le faltan, ella sola puede darle sentido y prodigar nuevos recursos al espíritu y al corazón humano que acaso sólo se pondrán de manifiesto una vez que la batalla haya sido ganada.

Conocer y comprender no son lo mismo, pero están interrelacionados; la comprensión está basada en el conocimiento y éste no puede proceder sin una preliminar e implícita comprensión. La comprensión preliminar denuncia el totalitarismo como tiranía y presupone que nuestra lucha contra él es una lucha por la libertad. Cierto es que quien no se moviliza sobre esta base no se movilizará jamás. Pero muchas otras formas de gobierno han negado la libertad, aunque nunca de forma tan radical como los regímenes totalitarios, con lo que esta negación no es la clave privilegiada de lectura para comprender el totalitarismo. Sin embargo, por rudimentaria e irrelevante que pueda mostrarse, la comprensión preliminar impedirá de un modo mucho más eficaz que la gente se una a un movimiento totalitario que la información más fiable, el análisis político más agudo o el más extenso conocimiento acumulado.

2. C. Day Lewis, *Where are the War Poets*. Lewis escribió «honest dreams». (N. de la t.)

La comprensión precede y prolonga el conocimiento. La comprensión preliminar, base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo trasciende, tienen en común el hecho de dar sentido al conocimiento. Simplemente sobre la base de la existencia de una *naturaleza* del gobierno monárquico, republicano o despótico, la descripción histórica y el análisis político nunca pueden probar que exista algo como la *naturaleza* o la *esencia* del gobierno totalitario. Dicha naturaleza específica es dada por sentada por la comprensión preliminar sobre la que se fundan las propias ciencias, y ésta impregna de forma natural, pero acrítica, toda su terminología y vocabulario. La verdadera comprensión vuelve siempre sobre los juicios y prejuicios que han precedido y guiado la investigación estrictamente científica. Las ciencias sólo pueden aclarar, pero nunca probar ni negar, la comprensión preliminar acrítica de la que parten. Si el científico, extraviado por el objeto propio de su investigación, empieza a hacerse pasar por un experto en política y a despreciar la comprensión popular de la que partió, pierde inmediatamente el hilo de Ariadna del sentido común que es el único que lo puede guiar con seguridad a través del laberinto de sus propias conclusiones. Si, por otra parte, el estudioso quiere trascender su propio conocimiento —y no existe otro medio para darle sentido que trascendiéndolo— debe hacer gala de humildad y escuchar muy atentamente el lenguaje popular, en que palabras como *totalitarismo* son usadas a diario como *clichés* políticos y empleadas falazmente como *slogans*, para poder reestablecer el contacto entre conocimiento y comprensión.

El uso popular de la palabra totalitarismo para denunciar el mal político por excelencia no se remonta a más de cinco años. Hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, e incluso durante los primeros años de la postguerra, el término que designaba el mal político era «imperialismo». Como tal, era usado generalmente para denotar agresividad en política exterior; esta identificación era tan total que las dos palabras se podían intercambiar. De igual modo, el totalitarismo es utilizado hoy en día para denotar sed de poder, voluntad de dominio, terror y lo que se denomina «una estructura de Estado monolítica». En sí mismo el cambio es digno de notarse. El imperialismo siguió siendo un tópico popular mucho después del surgimiento del bolchevismo, el fascismo y el nazismo; obviamente o la gente todavía estaba sobrepasada por los acontecimientos o no creía que estos nuevos mo-

vimientos pudieran finalmente dominar todo el período histórico. Sólo la caída definitiva del imperialismo (que fue aceptada después de la liquidación del Imperio británico y el acogimiento de la India en la Commonwealth), y no la guerra contra el poder totalitario, podía hacer admitir que el nuevo fenómeno, el totalitarismo, había tomado el lugar del imperialismo como hecho político determinante de la era.

Con todo, a pesar de que el lenguaje popular reconoce un evento nuevo al aceptar una nueva palabra, usa invariablemente tales conceptos como sinónimos de otros males conocidos de antaño (agresividad y sed de conquista en el caso del imperialismo, terror y sed de poder en el caso del totalitarismo). La elección de la nueva palabra indica que todo el mundo reconoce que algo nuevo y decisivo ha ocurrido, mientras que el uso sucesivo, la identificación del fenómeno nuevo y específico con algo general o familiar, indica la falta de voluntad para admitir que algo fuera de lo ordinario ha ocurrido. Es como si en un primer estadio, al encontrar un nombre nuevo para una fuerza nueva, que determinará el curso de nuestros destinos políticos, nos orientáramos hacia condiciones nuevas y específicas, mientras que en el segundo estadio (repénsandolo, por así decirlo) nos arrepintiéramos de nuestra osadía y nos consoláramos pensando que no puede ocurrir nada insólito o peor aún que lo ya connatural a la culpabilidad del género humano.

En tanto que expresión de la comprensión preliminar, el lenguaje popular abre paso al proceso de la auténtica comprensión, y su descubrimiento debe permanecer siempre como el contenido de la auténtica comprensión si no quiere perderse en las nubes de la mera especulación, un peligro que siempre está presente. La comprensión común acrítica por parte de la gente fue, más que cualquier otra cosa, lo que indujo a toda una generación de historiadores, economistas y politicólogos a dedicar sus mejores esfuerzos a investigar las causas y las consecuencias del imperialismo y, al mismo tiempo, a representarlo erróneamente como una «edificación de imperio» de tipo asirio, egipcio o romano y a malentender los motivos subyacentes como «sed de conquista»; describieron a Cecil Rhodes como un segundo Napoleón y a Napoleón como un segundo Julio César. De forma similar, el totalitarismo ha devenido un objeto habitual de estudio sólo desde que la comprensión preliminar lo reconoció como el problema fundamental y el peligro más significativo de nuestro tiempo. Y de

nuevo las interpretaciones corrientes, incluso al más alto nivel académico, se ajustan al esquema de la comprensión preliminar: identifican el dominio totalitario con la tiranía o con la dictadura de un partido, o bien eluden la cuestión mediante la reducción de los fenómenos a las causas históricas, sociales o psicológicas relevantes para un solo país, Alemania o Rusia. Está claro que tales métodos no hacen progresar nuestros esfuerzos por comprender puesto que ocultan todo lo que no nos resulta familiar y necesita ser comprendido en una mezcla de familiaridades y de lugares comunes. Como Nietzsche observó en una ocasión, está en el dominio del «desarrollo de la ciencia» «disolver lo "conocido" en algo nuevo; pero la ciencia *desea* precisamente lo *opuesto* y parte del instinto de reconducir lo desconocido a lo conocido».[3]

Si es cierto que nos enfrentamos a una realidad que ha destruido nuestras categorías de pensamiento y criterios de juicio, ¿la tarea de la comprensión ha devenido, entonces, algo sin esperanza? ¿Cómo podemos medir la longitud si no disponemos de un patrón?¿Cómo podemos contar sin la noción de los números? Pero quizás es también absurdo pensar que pueda ocurrir algo que escape a nuestras categorías. Tal vez debamos contentarnos con la comprensión preliminar, que inmediatamente ajusta lo nuevo a lo viejo, y con la aproximación científica, que la prolonga y de forma metódica deduce de precedentes lo que carece de ellos, incluso al precio de que tal descripción de los fenómenos nuevos pueda mostrarse en clara contradicción con lo real. La comprensión y el juicio no están tan estrechamente relacionados e interrelacionados que debamos describir a ambos como la aptitud para subsumir (el particular bajo una regla universal), que, para Kant, es la definición de juicio y cuya ausencia calificó magistralmente como «estupidez», «una enfermedad irremediable».

Estos problemas son tanto más pertinentes cuanto no se limitan sólo a nuestra perplejidad ante la comprensión del totalitarismo. La paradoja de la situación moderna parece consistir en el hecho de que nuestra necesidad de trascender la comprensión preliminar y la aproximación estrictamente científica procede de la pérdida de nuestras herramientas de comprensión. Nuestra búsqueda de sentido es al

3. *Voluntad de Poder*, § 600. (N. de la t.)

mismo tiempo estimulada y frustrada por nuestra incapacidad para generar sentido. La definición kantiana de estupidez, sin ninguna duda, no está fuera de lugar. Desde principios de este siglo, la creciente falta de sentido ha ido acompañada de la pérdida del sentido común. Dese diversos puntos de vista, esto se ha traducido simplemente en una estupidez creciente. No conocemos ninguna civilización, anterior a la nuestra, que se haya mostrado tan crédula como para formar sus hábitos de consumo de acuerdo con la máxima de toda la publicidad, según la cual «la autoalabanza es la mejor recomendación». Tampoco es posible que en ningún siglo anterior al nuestro se hubiera podido imponer una terapia cuya eficacia se supone que depende de la cantidad de dinero que los pacientes pagan al terapeuta, excepción hecha de aquellas sociedades primitivas en las que el intercambio de dinero posee por sí mismo un poder mágico.

Cuanto ha ocurrido en las pequeñas e ingeniosas reglas del interés personal ha afectado en una escala mucho mayor a todas las esferas de la vida de cada día que, por ser cotidianas, necesitan ser reguladas por las costumbres. Los fenómenos totalitarios que ya no pueden ser comprendidos en términos de sentido común y que desafían todas las reglas del juicio «normal», esto es, del juicio utilitario, son tan sólo las instancias más espectaculares de la bancarrota de la sabiduría que constituye nuestra herencia común. Desde el punto de vista del sentido común no necesitábamos el surgimiento del totalitarismo para darnos cuenta de que vivimos en un mundo patas arriba, donde ya no podemos orientarnos guiándonos por las reglas derivadas de lo que una vez fue el sentido común. En estas condiciones, la estupidez, en el sentido de Kant, ha devenido la enfermedad de todos, y por lo tanto no puede ya ser considerada como «irremediable». La estupidez ha devenido tan común como antes lo fue el sentido común, lo cual no significa que sea un síntoma de la sociedad de masas o de que la gente «inteligente» escape a ella. La única diferencia es que, entre la gente inculta, la estupidez permanece beatamente muda y se convierte en insoportablemente ofensiva entre las personas «inteligentes». Incluso se podría decir que, dentro de la *intelligentsia*, cuanto más inteligente es un individuo, más irritante es la estupidez que comparte con todos los demás.

Parece casi un signo de justicia histórica que Paul Valéry, el espíritu más lúcido entre los franceses —el clásico pueblo del *bon sens*—, fuera el primero en detectar la bancarrota del sentido común en el

mundo moderno, en el que las ideas más comúnmente aceptadas se han visto «atacadas, refutadas, sorprendidas y disueltas por *los hechos*» y donde, por consiguiente, somos testigos de un «tipo de insolvencia de la imaginación y bancarrota de la comprensión».[4] Mucho más sorprendente es que, ya en el siglo XVIII, Montesquieu estuviera convencido de que sólo las costumbres —las cuales, por el mismo hecho de ser *mores*, constituyen la moralidad de toda civilización— han sido el obstáculo para una espectacular crisis moral y espiritual de la cultura occidental. No se lo puede alinear ciertamente entre los profetas del apocalipsis, pero su coraje frío y sobrio difícilmente ha sido igualado por ninguno de los grandes pesimistas históricos del siglo XIX.

Para Montesquieu, la vida de los pueblos está regida por leyes y costumbres, que se distinguen entre sí por el hecho de que «las leyes regulan los actos del ciudadano mientras que las costumbres regulan los actos del hombre».[5] Las leyes establecen la esfera de la vida política, y las costumbres, la de la sociedad. La decadencia de las naciones empieza con el socavamiento de la legalidad, ya sea cuando el gobierno en el poder abusa de las leyes, ya sea cuando la autoridad de sus fuentes se convierte en dudosa o cuestionable. En ambos casos las leyes pierden su validez, con lo que la nación, conjuntamente con su «credo» en las propias leyes, pierde su capacidad de acción política responsable; el pueblo cesa de ser ciudadano, en el pleno sentido de la palabra; sólo quedan entonces las costumbres y las tradiciones de la sociedad (lo cual explica, dicho sea de paso, la frecuente longevidad de cuerpos políticos cuya sangre vital está agotada). Mientras éstas se conservan intactas, los hombres como individuos particulares siguen comportándose según ciertos principios de moralidad, pero esta moralidad ha perdido su fundamento y no podemos fiarnos ilimitadamente de la tradición para prevenir lo peor. El más mínimo incidente puede destruir unas costumbres y una moralidad que ya no tienen fundamento en la legalidad; cualquier contingencia puede amenazar una sociedad que ya no está sostenida por sus ciudadanos.

Montesquieu escribía acerca de su propio tiempo y de sus inmediatos fines: «La mayor parte de los pueblos de Europa están aún go-

4. VALÉRY, PAUL, «Regards sur le monde actuel», *Oeuvres complètes*, II, pág. 942, Éd. Pléiade. (N. de la t.)

5. *De l'esprit des lois*, XIX, 16. (N. de la t.)

bernados por las costumbres. Pero si, por un largo abuso de poder, o mediante una gran conquista, el despotismo se estableciese en un lugar determinado, no habría costumbres ni clima que resistieran. En esta bella parte del mundo la naturaleza humana sufriría, al menos por un tiempo, los insultos que tienen que sufrir las tres restantes».[6] En este pasaje Montesquieu saca a la luz los peligros de un cuerpo político que se mantenga unido sólo por las costumbres y las tradiciones, esto es, por la sola fuerza unificadora de la moralidad. Los peligros pueden ser internos, como el mal uso del poder, o externos, como la agresión. Montesquieu no podía prever el factor que finalmente ocasionó, a principios del siglo XIX, el derrumbe de las costumbres y que resultó de aquel cambio radical del mundo que denominamos «revolución industrial», ciertamente la mayor revolución a la que la humanidad ha asistido en un lapso de tiempo tan breve; en pocas décadas cambió todo nuestro globo de una forma más radical de lo que lo habían hecho los tres mil años de historia precedente. Repensando los temores de Montesquieu, expresados casi cien años antes de que esta revolución desarrollara toda su fuerza, nos sentimos tentados a reflexionar acerca del curso que hubiera podido tener la civilización europea sin el impacto de este factor determinante único. Una conclusión parece imponerse: la mutación tuvo lugar dentro de un marco político con fundamentos inestables y, por lo tanto, sorprendió a una sociedad que, a pesar de que todavía era capaz de comprender y de juzgar, ya no era capaz de dar cuenta de sus categorías de comprensión y de sus criterios de juicio cuando eran seriamente desafiados. En otras palabras, los temores de Montesquieu, que parecen fuera de lugar en el siglo XVIII y un lugar común en el XIX, pueden darnos, al menos, un elemento de explicación, no del totalitarismo o de cualquier otro fenómeno específicamente moderno, sino del hecho perturbador de que nuestra gran tradición haya permanecido tan particularmente silenciosa, tan incapaz de respuestas productivas, frente al desafío de las cuestiones «morales» y políticas de nuestro tiempo. Las mismas fuentes de las que podían haber surgido tales respuestas se habían secado. Lo que se ha perdido es el propio marco en que la comprensión y el juicio podían emerger.

Sin embargo, los temores de Montesquieu van todavía más lejos, y

6. *De l'esprit des lois*, Libro VIII, Cap. IX. (N. de la t.)

por ello se aproximan mucho más a nuestra actual perplejidad de lo que permite pensar el pasaje citado más arriba. Su principal preocupación, que encabeza todo su trabajo, tiene que ver, más que con el bienestar de las naciones europeas y con la conservación de la libertad política, con la propia naturaleza humana: «El hombre, ser flexible que en la sociedad se amolda a los pensamientos y las impresiones de los demás, es capaz de conocer su propia naturaleza cuando alguien se la muestra, pero también es capaz incluso de perder el sentimiento (*d'en perdre jusqu'au sentiment*) de ella cuando se la ocultan».[7] Enfrentados, como estamos, con el muy realista intento totalitario de ocultar al hombre su naturaleza con el pretexto de cambiarla, el coraje de estas palabras es como la audacia de la juventud que puede arriesgarse a todo en el ámbito de la imaginación porque nada grave ha ocurrido todavía que confiera a los peligros imaginados su concreción terrible. Lo que aquí está en juego sobrepasa, por una parte, la pérdida de la capacidad para la acción política, condición central de la tiranía, y, por otra, el aumento de la carencia de significado y la pérdida del sentido común (y el sentido común es sólo aquella parte de nuestro espíritu y aquella porción de sabiduría heredada, que todos los hombres tienen en común en cualquier civilización dada); lo que está en juego es la pérdida de la búsqueda de sentido y la necesidad de comprensión. Sabemos cómo, bajo la dominación totalitaria, la gente, aunque no lo experimentara como tal, fue conducida muy cerca de esta condición de ausencia de significado, gracias a la combinación del terror con el adiestramiento en el pensamiento ideológico.

En el contexto actual es digna de atención la ingeniosa y peculiar substitución del sentido común por una lógica implacable, propia del pensamiento totalitario. La lógica no es asimilable al razonamiento ideológico, pero es un indicio de la transformación de las diversas ideologías en el totalitarismo. Si la principal característica de las ideologías fue tratar una hipótesis científica, por ejemplo, la supervivencia del más fuerte en biología o la supervivencia de la clase más progresista en la historia, como una «idea» que podía ser aplicada a todo el curso de los acontecimientos, entonces es propio de su transformación totalitaria el pervertir la «idea» en una premisa en el sentido lógico, esto es, en algún enunciado autoevidente a partir

7. *De l'esprit des lois*, «Préface» (N. de la t.)

del cual todo lo demás puede deducirse con implacable coherencia lógica. (Aquí la verdad deviene lo que algunos lógicos pretenden que sea, precisamente coherencia. Esta ecuación implica, de hecho, la negación de la existencia de la verdad, en tanto se suponga que la verdad es siempre revelación, mientras que la coherencia es solamente un modo de encadenar enunciados y, como tal, le falta poder revelador. La nueva corriente lógica en filosofía, que se desarrolló a partir del pragmatismo, presenta una espantosa afinidad con la transformación totalitaria de los elementos pragmáticos inherentes a toda ideología en lógica que rompe sus lazos tanto con la realidad como con la experiencia. Por supuesto, el totalitarismo procede de modo más crudo y, desafortunadamente, también con más eficacia.) La principal distinción política entre sentido común y lógica radica en que el primero presupone un mundo común en que todos tenemos nuestro lugar y en el que podemos vivir juntos porque poseemos un sentido capaz de controlar y ajustar nuestros propios datos sensibles a los de los otros, mientras que la lógica, y toda la autoevidencia de la que el razonamiento lógico procede, puede pretender una seguridad independiente del mundo y de la existencia de los demás. Frecuentemente se ha observado que la validez del enunciado 2+2=4 es independiente de la condición humana, es decir, que vale tanto para Dios como para el hombre. En otras palabras, dondequiera que el sentido común, el sentido político por excelencia, nos falla en nuestra necesidad de comprensión, estamos siempre demasiado dispuestos a aceptar la lógica como su substituto, dado que también la capacidad de razonamiento lógico es común a todos nosotros. Pero esta capacidad humana común y estrictamente interna, que funciona también con independencia del mundo y de la experiencia, sin ninguna ligazón con lo «dado», es incapaz de comprender nada y, abandonada a sí misma, es totalmente estéril. Sólo cuando es destruido el espacio común *entre* los hombres y la única seguridad consiste en los truismos o las tautologías sin significado, esta capacidad lógica puede convertirse en «productiva» y desarrollar sus propias cadenas de pensamiento, cuya principal característica política es que implican siempre un poder de persuasión apremiante. El hecho de identificar pensamiento y comprensión con estas operaciones lógicas significa rebajar la capacidad de pensar, que durante miles de años ha sido considerada la más elevada capacidad humana, a su más bajo común denominador, donde

ninguna diferencia real es tenida en cuenta, ni siquiera la diferencia cualitativa entre las esencias de Dios y la de los hombres.

Para quienes se preocupan por la búsqueda del significado y de la comprensión, lo terrible del surgimiento del totalitarismo no radica en su novedad, sino en el hecho de que ha iluminado la ruina de nuestras categorías y criterios de juicio. La novedad es el dominio del historiador que, a diferencia del científico natural ocupado en eventos siempre recurrentes, estudia acontecimientos que sólo ocurren una vez. Esta novedad puede ser manipulada si el historiador insiste en la causalidad y pretende ser capaz de explicar los acontecimientos a través de una cadena de causas que finalmente los ha provocado. Se coloca, entonces, como «profeta del pasado» y lo que lo separa de los dones de la verdadera profecía parecen ser las deplorables limitaciones físicas del cerebro humano, que por desgracia no puede asimilar y combinar correctamente todas las causas que operan al mismo tiempo. Sin embargo, en las ciencias históricas, la causalidad es una categoría tan extraña como engañosa. No sólo el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre cualquier número de «causas» pasadas que le podamos asignar (basta pensar en la grotesca disparidad entre «causa» y «efecto» en un evento como la Primera Guerra Mundial), sino que el propio pasado emerge conjuntamente con el acontecimiento. Sólo cuando ha ocurrido algo irrevocable podemos intentar trazar su historia retrospectivamente. El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él.

La historia [*history*] aparece cada vez que ocurre un acontecimiento lo suficientemente importante para iluminar su pasado. Entonces la masa caótica de sucesos pasados emerge como un relato [*story*] que puede ser contado, porque tiene un comienzo y un final. Lo que el acontecimiento iluminador revela es un comienzo en el pasado que hasta aquel momento estaba oculto; a los ojos del historiador, el acontecimiento iluminador no puede sino aparecer como el final de este comienzo recientemente descubierto. Sólo cuando en la historia futura ocurra un nuevo acontecimiento este «fin» se revelará como un inicio a los ojos de los futuros historiadores. Y la mirada del historiador no es más que la mirada científicamente entrenada de la comprensión humana; sólo podemos *comprender* un acontecimiento como el fin y la culminación de todo aquello que lo ha precedido, como «la consumación de los tiempos»; con la acción procedemos naturalmen-

te desde el conjunto de circunstancias nuevas creadas por el acontecimiento, esto es, la consideramos como un comienzo.

Quienquiera que, en las ciencias históricas, crea honestamente en la causalidad, niega de hecho el propio objeto de su ciencia. Esta creencia puede ser disimulada en la aplicación de categorías generales, tales como desafío y respuesta, al curso entero de los acontecimientos o en la búsqueda de tendencias generales que supuestamente constituyen los estratos «más profundos» de los que emergerían los acontecimientos, que serían sus síntomas accesorios. Tales categorizaciones y generalizaciones oscurecen la luz «natural» que la propia historia [*history*] ofrece y, del mismo modo, destruyen el auténtico relato [*story*], con su singularidad y su significado eterno, que cada período histórico debe contarnos. Dentro del marco de categorías preconcebidas, entre las cuales la más cruda es la de la causalidad, los acontecimientos, como algo irrevocablemente nuevo, no pueden ocurrir; la historia sin acontecimientos deviene la muerta monotonía de la mismidad que se despliega en el tiempo, el *eadem sunt omnia semper* de Lucrecio.

En nuestras vidas personales, nuestros temores y nuestras mejores esperanzas no nos preparan adecuadamente para lo que realmente ocurrirá, porque en el momento en que se da un evento previsto todo cambia y nunca podemos estar preparados para la inagotable literalidad de este «todo». Del mismo modo, cada acontecimiento en la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones y pasiones y de nuevas posiblidades que conjuntamente trascienden la suma total de todas las voluntades y el significado de todos los orígenes. Es tarea del historiador descubrir, en cada período dado, lo *nuevo* imprevisto con todas sus implicaciones y sacar a relucir toda la fuerza de su significado. Debe saber que, a pesar de que su narración [*story*] tiene un comienzo y un fin, ésta se realiza en un marco más amplio, la historia [*history*] misma. Y la Historia es una narración [*story*] que tiene muchos comienzos pero ningún fin. El fin del mundo, en cualquier sentido estricto o último de la palabra, sólo podría consistir en la desaparición del hombre de la faz de la tierra. Porque, sea lo que sea a lo que el historiador denomine fin, el fin de un período, de una tradición o de una civilización entera, constituye un nuevo comienzo para aquellos que están vivos. La falacia de todas las profecías del fin del mundo descansa en no atender a este simple, pero fundamental, hecho.

Para el historiador, ser consciente de este hecho no tiene mayor repercusión que la de controlar lo que los franceses denominan su *déformation professionelle.* Dado que estudia el pasado, esto es, ciertos movimientos que el pensamiento no podría aprehender, de no haberse, en cierto modo, concluido, sólo tiene que generalizar para ver un final (y un juicio final) en todas partes. Para él es natural ver en la historia un relato con muchos finales pero sin comienzo; y esta inclinación se convierte en verdaderamente peligrosa sólo cuando —por una u otra razón— la gente empieza a inferir de la historia, tal como se presenta a los ojos profesionales del historiador, una filosofía. Casi todas las explicaciones modernas de la denominada «historicidad» del hombre han sido distorsionadas por categorías que, en el mejor de los casos, son hipótesis de trabajo para organizar el material del pasado.

Afortunadamente en las ciencias políticas, cuya vocación es seguir la búsqueda de sentido y responder a la necesidad de la verdadera comprensión de los datos políticos, la situación es bastante distinta. La gran importancia que tiene, para las cuestiones estrictamente políticas, el concepto de comienzo y de origen proviene del mero hecho de que la acción política, como cualquier otro tipo de acción, es siempre esencialmente el comienzo de algo nuevo; como tal es, en términos de ciencia política, la verdadera esencia de la libertad humana. El papel central que el concepto de comienzo y de origen debe tener en todo pensamiento político se ha perdido sólo desde que se ha permitido que las ciencias históricas apliquen sus métodos y categorías al campo de la política. En el pensamiento griego esto estaba claramente indicado en el hecho de que la palabra griega *arché* significa tanto comienzo como gobierno, y el sentido está todavía vivo —a pesar de que ha sido pasado por alto por los intérpretes modernos— en la teoría del poder político de Maquiavelo, según la cual el propio acto de fundación, esto es, el comienzo consciente de algo nuevo, requiere y justifica el uso de la violencia. Sin embargo, en su significado pleno esto fue descubierto por el único gran pensador que vivió en un período más semejante en algunos aspectos al nuestro que cualquier otro en la historia, y que, además, escribió bajo el gran impacto de un final catastrófico, que, acaso, se parece al que nosotros hemos llegado. Agustín en su *Civitas Dei*, dijo: *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* («Para que hubiera un inicio fue creado el hom-

bre, antes del cual nadie existía»). Aquí el hombre no tiene sólo la capacidad de comenzar: es el comienzo mismo. Si la creación del hombre coincide con la de un comienzo en el universo (y ¿qué puede significar esto sino la creación de la libertad?), entonces el nacimiento de los hombres individuales, siendo nuevos comienzos, renuevan el carácter original [*origin-al*] del hombre de modo tal que el origen no puede nunca devenir totalmente una cosa del pasado; mientras, por otra parte, el solo hecho de la continuidad memorable de estos comienzos en la sucesión de las generaciones garantiza una historia que nunca puede finalizar porque es la historia de unos seres cuya esencia es comenzar.

A la luz de estas reflexiones, nuestro esfuerzo por comprender algo que ha arruinado nuestras categorías de pensamiento, así como nuestro criterios de juicio, parece menos penoso. A pesar de que hemos perdido el patrón con que medir y las reglas bajo las cuales subsumir el particular, un ser cuya esencia es iniciar puede tener en sí mismo suficiente originalidad para comprender sin categorías preconcebidas y juzgar sin aquel conjunto de reglas consuetudinarias que constituyen la moralidad. Si la esencia de toda acción, y en particular de la acción política, es engendrar un nuevo inicio, entonces la comprensión es la otra cara de la acción, esto es, de aquella forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que los hombres que actúan (y no los hombres que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o apocalíptico de la historia) pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe.

La comprensión, como tal, es una extraña tarea; a fin de cuentas, no puede hacer más que articular y confirmar lo que la comprensión preliminar —que siempre está, consciente o inconscientemente, comprometida directamente con la acción— había presentido al inicio. No sólo no huirá espantada de este círculo; por el contrario, será consciente de que cualquier otro resultado estaría tan alejado de la acción, de la que es solamente la otra cara, que no podría ser verdadero. En este proceso, tampoco evitará el círculo que los lógicos denominan «vicioso» y que, a este respecto, puede incluso ser algo similar a la filosofía cuyos grandes pensamientos siempre giran en círculo, ocupando al espíritu humano en un incesante diálogo entre sí mismo y la esencia de todo lo que es.

En este sentido podemos todavía aceptar la antigua plegaria a Dios del rey Salomón —quien ciertamente algo sabía de la acción política— para que le fuera concedido un «corazón comprensivo», como el mejor de los dones que el hombre puede recibir y desear. Lejos de todo sentimentalismo y de toda rutina, sólo el corazón humano puede asumir la carga que el don divino de la acción —al ser un comienzo, y, por ello, capaz de iniciar— ha colocado sobre nosotros. Salomón pedía este don particular porque, siendo rey, sabía que ni la pura reflexión, ni el simple sentimiento, sino sólo «un corazón comprensivo» nos hace soportable el vivir en un mundo común, con otros que siempre son extraños, y nos hace asimismo soportables para ellos.

Si queremos traducir el lenguaje bíblicos a términos más familiares (pero difícilmente más precisos), podríamos denominar al don de «un corazón comprensivo» la facultad de la imaginación. A diferencia de la fantasía que inventa algo, la imaginación se ocupa de la particular oscuridad del corazón humano y de la peculiar densidad que envuelve todo lo que es real. Siempre que hablamos de la «naturaleza» y la «esencia» de una cosa, nos referimos, de hecho, a este nudo muy íntimo de cuya existencia no podemos estar tan seguros como lo estamos de su obscuridad y su densidad. La verdadera comprensión no se cansa nunca del interminable diálogo y de los «círculos viciosos» porque confía en que la imaginación aferrará al menos un destello de luz de la siempre inquietante verdad. Distinguir la imaginación de la fantasía y movilizar su poder no significa que la comprensión de los asuntos humanos devenga «irracional». La imaginación, al contrario, como dijo Wordsworth «no es sino otro nombre para [...] la más clara de las visiones, la amplitud de espíritu/ y la Razón en su más exaltada disposición».

Sólo la imaginación nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar. Esta «distanciación» de algunas cosas y este tender puentes hacia otras, forma parte del diálogo establecido por la comprensión con ellas; la sola experiencia instaura un contacto demasiado estrecho y el puro conocimiento erige barreras artificiales.

Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna de la que disponemos. Somos contemporáneos sólo hasta donde llega nuestra comprensión. Si queremos estar en armonía con esta tierra, incluso al precio de estar en armonía con este siglo, debemos participar en el interminable diálogo con su esencia.

HISTORIA E INMORTALIDAD[1]

El concepto moderno de proceso, dominante tanto en la historia como en la naturaleza, separa, mucho más profundamente que cualquier otra idea, la época moderna del pasado. Para nuestra moderna manera de pensar nada es significativo en sí mismo y por sí mismo, ni la historia ni la naturaleza tomadas como un todo ni tampoco los sucesos particulares en el orden físico o los acontecimientos históricos específicos. Hay que recorrer una gran distancia para llegar a esta situación. Todo lo tangible, todas las entidades individuales visibles para nosotros han quedado sumergidas en los procesos invisibles, y degradadas a funciones de un proceso global. Las enormes dimensiones de este cambio probablemente se nos escaparán si nos dejamos engañar por generalidades tales como el desencantamiento del mundo o la alienación del hombre; generalidades que, a menudo, conllevan una idea romántica del pasado. El concepto de proceso implica la separación de lo concreto y lo general, de la cosa, o evento particular, y el significado universal. El proceso que, por sí mismo, convierte en significativo cuanto abarca, ha adquirido de este modo un monopolio de universalidad y significado.

Ciertamente nada distingue con mayor nitidez los conceptos antiguo y moderno de historia. Y esta distinción no depende de si la antigüedad manejó o no un concepto de historia universal o una idea de la humanidad como un todo. Lo realmente importante es que tanto la historiografía griega como la romana, por mucho que difieran entre sí, dan por sentado que el significado o, como dirían los romanos, que la lección de cada acontecimiento, acción o suceso se revela en sí misma y por sí misma. Lo cual, por supuesto, no excluye ni la

1. Tit. orig. «History and Immortality» publicado en *Partisan Review*, vol. 24, n. 1, 1957.

causalidad ni el contexto en el que algo ocurre; la antigüedad es tan consciente de éstos como nosotros. Pero causalidad y contexto son contemplados bajo la luz que proporciona el propio acontecimiento y que ilumina un segmento específico de los asuntos humanos. Éstos no se conciben con una existencia independiente, de la que el acontecimiento sería sólo una expresión, más o menos accidental, y, a pesar de ello, adecuada. Todo lo hecho o ocurrido contiene y revela su cuota de significado «general» dentro de los límites de su forma individual, y no necesita de un proceso de desarrollo o de sumergimiento para ser significativo. Herodoto quería «decir lo que es» (*legein ta eonta*) porque escribir y decir estabiliza lo fútil y perecedero; y, con todo, nunca hubiera dudado de que cada cosa es o lleva en sí misma su significado y que sólo necesita la palabra para hacerlo manifiesto (*logois deloun*, «manifestar a través de palabras»). El flujo de su narración es lo suficientemente impreciso para dejar sitio a muchos relatos [*stories*] pero no hay nada en el flujo que indique que es lo general lo que concede significado y sentido a lo particular.

En este cambio de énfasis no es relevante si la poesía y la historiografía griegas vieron el significado del evento en alguna incomparable grandeza que justificara su recuerdo para la posteridad, o si los romanos concibieron la historia como depósito de ejemplos sacados de la conducta política concreta, que muestran lo que la tradición, la autoridad de los antecesores, exige de cada generación y lo que el pasado ha acumulado en beneficio del presente. Nuestra noción de proceso histórico anula ambos conceptos, otorgando a la mera secuencia temporal una importancia y dignidad que nunca tuvo antes.

A raíz del énfasis que la Edad Moderna pone sobre el tiempo y la secuencia temporal, se ha sostenido, con frecuencia, que el origen de nuestra conciencia histórica está en la tradición judeo-cristiana, con su concepto rectilíneo del tiempo y su idea de una divina providencia, que dan a todo el tiempo histórico humano la unidad de un plan de salvación —una idea que, de hecho, contrasta notablemente con la insistencia en los eventos y sucesos individuales de la antigüedad clásica así como con las especulaciones de un tiempo cíclico en la antigüedad tardía—. Gran cantidad de evidencia documental ha sido aportada en apoyo de la tesis según la cual la conciencia histórica moderna tiene un origen religioso cristiano y que nace de la secularización de categorías originariamente teológicas. Se afirma que únicamente nues-

tra tradición religiosa conoce un inicio y, en la versión cristiana, un final del mundo; si la vida humana sobre la tierra sigue un plan divino de salvación, entonces su mera secuencia tiene que albergar un significado que sea independiente y trascienda todas las ocurrencias particulares. Por lo tanto, continúa la argumentación, «una idea general bien definida de la historia universal» no habría aparecido antes de la cristiandad, y la primera filosofía de la historia se hallaría en *De civitate Dei* de Agustín. Y es cierto que encontramos en Agustín la idea de que la Historia misma, esto es, la que tiene significado y que produce sentido, puede ser separada de los eventos históricos particulares relatados en una narración cronológica. Afirma explícitamente (en *De doctrina christiana,* 2, 28, 44) que «aun cuando en la narración histórica se cuentan también las instituciones humanas pasadas, no por esto se ha de contar la historia entre las instituciones humanas».

Sin embargo, esta similitud entre los conceptos cristiano y moderno de historia es engañosa. Descansa en la comparación con las especulaciones de una historia cíclica, propias de la antigüedad tardía, y olvida los conceptos clásicos de historia de Grecia y Roma. La comparación viene avalada por el hecho de que el mismo Agustín, al refutar las especulaciones paganas acerca del tiempo, estaba primordialmente interesado en las teorías del tiempo cíclico de su propia época; especulaciones que no podían ser verdaderamente aceptadas por ningún cristiano, dada la absoluta unicidad de la vida y muerte de Cristo en la tierra: «Cristo sólo ha muerto una vez por nuestros pecados, y resucitado de entre los muertos ya no muere más», dice Agustín en *De civitate Dei* (XII 13). Los modernos intérpretes tienen tendencia a olvidar que Agustín solamente reclama esta unicidad para este acontecimiento, que nos resulta tan familiar —el acontecimiento supremo de la historia humana, cuando la eternidad, por así decirlo, interrumpió el curso de la la mortalidad terrena—. Nunca dio por supuesta tal unicidad para los acontecimientos seculares ordinarios, como hacemos nosotros. El simple hecho de que el problema de la historia apareciera en el pensamiento cristiano únicamente en Agustín debería hacernos dudar acerca de su origen cristiano, y todavía más si, dicho en los términos de la filosofía y teología agustinianas, se debió a un accidente. La caída de Roma, ocurrida durante su vida, fue interpretada como un acontecimiento decisivo tanto por los cristianos como por los paganos; a la refutación de tal creencia dedicó

Agustín treinta años de su vida. Desde su punto de vista el problema era que ningún acontecimiento puramente secular podía o debía ser nunca de importancia central para el hombre. Su falta de interés por lo que denominamos historia era tan grande que dedicó a los acontecimientos seculares tan sólo un libro de *De civitate Dei*; y al encargar a su amigo y discípulo, Orosio, que escribiera una «historia universal» no tenía en la mente más que una «verdadera compilación de los males del mundo».[2]

La actitud de Agustín hacia la historia secular no es esencialmente distinta de la de los romanos, aunque, en ella, el énfasis está invertido: la historia sigue siendo un depósito de ejemplos y continúa sin tener importancia la localización de los acontecimientos en el tiempo dentro del curso secular de la historia. Esta última se repite a sí misma, y el único relato [*story*] en el que los acontecimientos únicos e irrepetibles tienen lugar acaba con el nacimiento y la muerte de Cristo. Después de lo cual, los poderes seculares surgen y decaen del mismo modo que en el pasado y surgirán y declinarán hasta el fin del mundo, pero ninguna nueva verdad fundamental será ya revelada. En toda la filosofía verdaderamente cristiana el hombre es un «peregrino en la tierra» y este simple hecho lo separa de nuestra conciencia histórica. Para los cristianos, así como para los romanos, el sentido de los acontecimientos seculares descansa en su carácter de ejemplos que probablemente se repitan, de modo que la acción podría seguir determinados modelos estandarizados. (Esto, a propósito, está también muy lejos de la noción griega de gesta heroica, cantada por los poetas e historiadores, que sirve como una suerte de patrón con el que medir la propia capacidad de grandeza. La diferencia entre el fiel seguimiento de un ejemplo reconocido y el intento de medirse a sí mismo es la diferencia entre la moralidad romano-cristiana y lo que se ha denominado el espíritu agonal griego, el cual no conocía ninguna

2. Véase Theodor Mommsen, «St. Augustine and the Christian Idea of Progress» en *Journal of the History of Ideas*, junio de 1951. Una lectura atenta muestra una sorprendente discrepancia entre el contenido de este excelente artículo y la tesis expresada en su título. La mejor defensa del origen cristiano del concepto de historia se encuentra en Ch. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*. Sostiene que la antigua historiografía acabó por fracasar en el establecimiento de «un principo de inteligibilidad histórica» y Agustín solucionó este problema al substituir «el *Logos* de Cristo por el del clasicismo como principio de comprensión».

consideración «moral» sino únicamente *aei aristeuein*, un incesante esfuerzo para ser siempre el mejor de todos. Sin embargo, para nosotros, la historia pervive o no sobre la base de que el proceso, en su auténtica secularidad, nos cuenta un relato [*story*] de sí mismo y que, estrictamente hablando, las repeticiones no pueden darse.

Todavía más extraña al moderno concepto de historia es la noción cristiana de que la humanidad tiene un comienzo y un fin, de que el mundo fue creado en el tiempo y de que, a la larga, perecerá como todas las cosas temporales. La conciencia histórica no surge en el momento en que la creación del mundo fue tomada por los judíos, en la Edad Media, como el punto de inicio de una enumeración cronológica; tampoco emergió en el siglo VI, cuando Dionysus Exiguus empezó a contar el tiempo desde el nacimiento de Cristo. Conocemos esquemas de cronología similares en la civilización oriental y sabemos también que la cronología cristiana imitó la práctica romana de contar el tiempo desde el año de la fundación de Roma. En total contraste con ello tenemos el calendario moderno, introducido a fines del siglo XVIII y que toma el nacimiento de Cristo como un punto decisivo desde el cual contar el tiempo hacia adelante y hacia atrás.

Esta reforma cronológica es presentada en los libros de texto como si se tratara de una simple mejora técnica para facilitar la fijación exacta de fechas en la historia antigua sin tener que remitirse a un laberinto de cálculos del tiempo distintos, necesaria para fines eruditos. En tiempos más recientes, Hegel inspiró una interpretación que contempla el calendario moderno como una cronología verdaderamente cristiana porque el nacimiento de Cristo parece haberse convertido en el punto decisivo de la historia universal (véase, por ejemplo, el interesante libro *Cristo y el tiempo*, de Oscar Cullmann).

Ninguna de estas explicaciones es satisfactoria. Las reformas del calendario con fines eruditos se han dado muchas veces en el pasado, pero sin ser aceptadas en la vida cotidiana, porque fueron inventadas sólo para conveniencia erudita y no correspondían a ningún cambio en el concepto de tiempo en la sociedad en general. Lo básico en nuestro calendario no es que el nacimiento de Cristo aparezca como el punto decisivo de la historia universal —esto ya había sido reconocido, y con una fuerza aún mayor, muchos siglos antes, sin ningún efecto semejante al que ha tenido sobre nuestra cronología— sino el hecho de que ahora por primera vez la historia de la humanidad se extiende hacia un

pasado infinito, al que podemos añadir a voluntad, y en el que podemos investigar en la misma medida en que se extiende, ante nosotros, hacia un futuro infinito. Esta doble infinitud del pasado y del futuro elimina todas las nociones de comienzo y de final, instalando a la humanidad en una potencial inmortalidad terrena. Lo que a primera vista parece una cristianización de la historia universal, de hecho, elimina todas las especulaciones religiosas del tiempo de la historia secular, en la medida en que ésta tiene que ver con el hecho de que vivimos en un proceso que no conoce ni principio ni fin alguno y no permite que alberguemos expectativas escatológicas. Nada puede ser más ajeno al pensamiento cristiano que este concepto de una inmortalidad terrena de la humanidad.

El gran impacto de la noción de historia en la conciencia de la época moderna llegó relativamente tarde, no antes del último tercio del siglo XVIII, y encontró con relativa rapidez su culminación en la filosofía de Hegel. El concepto central de la metafísica hegeliana es la historia. Basta con esto para situarla en la oposición más aguda posible con toda la metafísica anterior, que, desde Platón, había buscado la verdad y la revelación del Ser eterno en todas partes excepto en la esfera de los asuntos humanos —*ta tôn anthrôpôn pragmata*—, de la que el mismo Platón habla con tanto desprecio precisamente porque no es posible encontrar en ella permanencia alguna y, por lo tanto, no se puede esperar que revele verdad. Pensar, siguiendo a Hegel, que la verdad reside y se revela en el proceso temporal es característico de toda la conciencia histórica moderna, tanto si se expresa en términos específicamente hegelianos como si no. El surgimiento de las humanidades en el siglo XIX estuvo inspirado por el mismo sentimiento, por la misma apreciación de la historia y, por lo tanto, se distingue claramente de los renacimientos recurrentes de la antigüedad que tuvieron lugar en períodos anteriores. Los hombres empezaron a leer, como señaló Meinecke en *Die Enstehung des Historismus*, como nadie había leído antes. «Leían para arrancar a la historia el máximo de lo que ella puede ofrecer a un hombre que va en busca de Dios»;[3] pero esta verdad última ya no se suponía que residía en un libro particular, la Biblia o algún substituto de ella. La misma historia era considerada un tal libro, el libro «del alma humana en general, por épocas y pueblos» (4, 368), como Herder lo definió.

3. MEINECKE, F. *El historicismo y su génesis*, F. C. E., Madrid 1983, pág. 314.

La investigación histórica reciente ha arrojado bastante luz nueva sobre el período de transición entre la Edad Media y la Edad Moderna, con el resultado de que ésta, que previamente se suponía que se iniciaba con el Renacimiento, se originó en la verdadera esencia del espíritu medieval. Esta gran insistencia en una continuidad ininterrumpida, aunque valorable, tiene un inconveniente: al intentar tender un puente por encima del abismo que separa una cultura religiosa del mundo secular en que vivimos, evita, más que soluciona, el gran enigma del repentino e innegable surgimiento de lo secular. Si por «secularización» no se quiere decir más que el surgimiento de lo secular y el concomitante eclipse del mundo trascendente, entonces es innegable que la moderna conciencia histórica está conectada muy íntimamente con ello. Sin embargo, esto no avala en absoluto la dudosa transformación de categorías religiosas y trascendentes en propósitos y criterios terrenales inmanentes sobre la que los historiadores de las ideas recientemente han insistido. Secularización quiere decir, en primer lugar, simplemente la separación de religión y política, y esto afecta tan fundamentalmente a ambas, que nada es menos probable que la transformación de las categorías religiosas en conceptos seculares haya sido gradual como pretenden los defensores de una ininterrumpida continuidad. La razón de que, hasta cierto punto, puedan convencernos descansa en la naturaleza de las ideas en general y no en el período del que se ocupan; cuando se separa totalmente una idea de su base en la experiencia real, no es difícil establecer una conexión entre ella y casi cualquier otra idea. En otras palabras, si presuponemos que existe algo así como una esfera independiente de puras ideas, todas las nociones y conceptos no pueden sino estar relacionados, porque todos deberían su origen a la misma fuente: la mente humana en su extrema subjetividad, no afectada por la experiencia y sin ninguna relación con el mundo —tanto si el mundo es concebido como Naturaleza o como Historia.

De todas formas el problema no tiene que ver con la cuestión de si la «astucia de la razón» de Hegel era una secularización de la providencia divina o si la sociedad sin clases de Marx representa una secularización de la «Edad mesiánica», sino con el tema de si la separación de la Iglesia y el Estado eliminó la religión de la vida pública, alejando toda sanción religiosa de la política y dando lugar a que la religión perdiera el elemento político, que había adquirido durante

siglos cuando la Iglesia católica actuó como la heredera del Imperio romano. (Esto no significa que esta separación convirtiera la religión en asunto totalmente «privado». Este tipo de privacidad en religión tiene lugar cuando un régimen tiránico prohíbe el funcionamiento público de las iglesias, negando al creyente el espacio público donde poder aparecer junto a otros y ser visto por ellos. El dominio público-secular, o, propiamente hablando, la esfera política, comprende y tiene un espacio para la esfera público-religiosa. Un creyente puede ser miembro de una iglesia y al mismo tiempo actuar como ciudadano en un grupo más amplio constituido por todos los que pertenecen a la Ciudad.) Con frecuencia este cambio fue producido por hombres que no dudaban lo más mínimo de la verdad de la enseñanza religiosa tradicional (incluso Hobbes murió con un temor mortal al «fuego del infierno» y Descartes rogó a la Santa Virgen), y en las fuentes no hay nada que nos permita considerar como ateos secretos o inconscientes a cuantos establecieron de nuevo una esfera independiente secular. De este modo, los teóricos de la política del siglo XVII llevaron a cabo la secularización al separar el pensamiento político de la teología, y al insistir en que las reglas de la ley natural proveen una base para el cuerpo político aunque Dios no exista. Grotius afirma que «ni siquiera el mismo Dios puede hacer que dos por dos no sean cuatro». Esto necesariamente atribuye a lo secular un significado independiente e inmanente.

Se ha señalado que la consecuencia más importante del surgimiento del ámbito secular en la Edad Moderna fue que la creencia en la inmortalidad individual —tanto si era la inmortalidad del alma como, en tono más rimbombante, la resurrección del cuerpo— perdió su fuerza políticamente constrictiva. «Era, pues, inevitable que la posteridad terrenal se convirtiera de nuevo en la substancia principal de la esperanza», pero de esto no se sigue, como pretende John Baillie en *The Belief in Progress*, que esta nueva actitud fuera «esencialmente una reinstauración de las ideas cristianas que pretendía desplazar». Lo que de hecho ocurrió fue que el problema de la política recuperó para la existencia de los hombres la importancia decisiva y grave que, desde la antigüedad, estaba ausente porque era irreconciliable con una comprensión estrictamente cristiana de lo secular. Tanto para los griegos como para los romanos, diferencias aparte, la fundación de un cuerpo político era ocasionada por la necesidad del

hombre de superar la mortalidad de la vida humana y la futilidad de sus gestas. Fuera del cuerpo político, la vida del hombre no era sólo —y ni siquiera primordialmente— insegura, esto es, expuesta a la violencia de los otros: no tenía sentido ni dignidad debido al hecho de que en ninguna circunstancia podía dejar rastro alguno tras sí. Tal fue la razón de la maldición arrojada por el pensamiento griego sobre toda la esfera de la vida privada, cuya «estupidez» consistía en estar exclusivamente dedicada a la supervivencia, así como también fue ésta la razón de la afirmación de Cicerón, según la cual la virtud humana puede alcanzar los caminos de los dioses sólo por medio de construir y preservar comunidades políticas. En otras palabras, la secularización de la época moderna una vez más convenció de la conveniencia de destacar aquella actividad que Aristóteles denominó *athanatidzein,* un término para el que no tenemos equivalente en nuestras lenguas. Puede significar, como efectivamente significó en la Grecia primitiva, la inmortalización de uno mismo a través de gestas famosas y de adquisición de fama inmortal; puede significar también añadir al artificio humano algo más permanente que lo que somos nosotros mismos; y puede significar, como ocurrió entre los filósofos, pasar la vida entre cosas inmortales. En todo caso, la actividad exigía un espacio imperecedero que garantizara que «inmortalizar» no fuera inútil.

A nosotros, habituados a la idea de inmortalidad sólo a través del duradero atractivo de las obras de arte y quizás a través de la relativa permanencia que adscribimos a las grandes civilizaciones, nos puede parecer poco razonable que el camino hacia la inmortalidad deba descansar en la fundación de comunidades políticas. Sin embargo, posiblemente los griegos daban mucho más por sentado esto último que lo primero. ¿No pensaba Pericles, como nos cuenta Tucídides (II 41), que el más alto elogio que podía hacer de Atenas ya no dependía «del canto de Homero ni de otro poeta», sino del hecho de que gracias a la *polis* los atenienses han dejado tras sí «testimonios inmortales» en todas partes? Lo que Homero había hecho era inmortalizar las gestas humanas y la *polis* podía prescindir del servicio de «otros poetas» porque ofrecía a cada uno de sus ciudadanos el espacio público-político que se suponía podía conferir inmortalidad a sus actos. La creciente *a-politia* de los filósofos, después de la muerte de Sócrates, su exigencia tanto de ser liberados de las actividades políticas como de ejercer una *athanatidzein* puramente teorética, no práctica,

fuera de la esfera de la vida política, tuvo causas filosóficas y políticas; entre las políticas estaba por supuesto la creciente decadencia de la vida de la *polis*, que convertía la misma permanencia, sin mencionar la inmortalidad, de este particular cuerpo político en más y más dudosa cada vez.

La *a-politia* de la filosofía antigua prefiguró la actitud, mucho más radicalmente antipolítica, de la primera cristiandad que, sin embargo, en su extremismo auténtico, sólo sobrevivió mientras el Imperio romano proveyó un cuerpo político estable para todas las naciones y religiones. Durante estos primeros siglos de nuestra era, la convicción de que las cosas terrenas son perecederas siguió siendo un asunto religioso y constituía la creencia de quienes no querían tener nada que ver con los asuntos políticos. Esto cambió de forma decisiva con la experiencia crucial de la caída de Roma, del saqueo de la Ciudad Eterna, después de lo cual ninguna época ha vuelto a creer que algún producto humano, y menos que cualquiera una estructura política, pueda durar para siempre. Por lo que al pensamiento cristiano se refiere, esto era una mera reafirmación de sus creencias; como señaló Agustín, no tenía ninguna importancia. Para los cristianos, sólo eran inmortales los hombres individuales y nada más en este mundo, ni la humanidad como un todo, ni la misma tierra y menos aun el artificio humano. Sólo trascendiendo este mundo era posible realizar actividades que inmortalizaran, y la única institución que podía justificarse dentro de la esfera secular era la Iglesia, la *Civitas Dei* en la tierra, sobre la cual había recaído el peso de la responsabilidad política y donde todos los impulsos genuinamente políticos podían ser aprovechados. Que la transformación de la cristiandad y de sus tempranos impulsos antipolíticos en una grande y estable institución política fuera posible sin una perversión completa de los Evangelios se debe casi totalmente a Agustín, que, aunque difícilmente puede ser considerado el padre de nuestro concepto de historia, es probablemente el autor espiritual, y ciertamente el mayor teórico, de la política cristiana. Lo decisivo —aparte del hecho de que estaba todavía firmemente arraigado en la tradición romana— fue que, en su *De civitate Dei*, concibió un más allá en el que los hombres continuarían viviendo en una comunidad. De este modo, la pluralidad humana, uno de los requisitos fundamentales de la vida política, quedaba vinculada a la «naturaleza» humana, incluso en las condiciones de inmortalidad

individual, y no se hallaba entre las características que tal «naturaleza» había adquirido después de la caída de Adán y que convertía la política, en el sentido meramente secular, en una necesidad de la vida pecadora en la tierra. La convicción de Agustín de que tiene que existir alguna suerte de vida política aun en condiciones de ausencia de pecado y de santidad la resumió en una frase: *Socialis est vita sanctorum*, incluso la vida de los santos es una vida junto a otros hombres (*De Civ. Dei*, XIX 5).

Si el pensamiento cristiano no concedió gran importancia a la formación de la idea de caducidad de todas las creaciones humanas y pudo incluso estar de acuerdo, en su mayor pensador, con una concepción de la política más allá del reino secular, ésta se volvió muy problemática en la Edad Moderna, cuando la esfera secular de la vida humana se había emancipado de la religión. La separación de religión y política significó que, independientemente de lo que un individuo pudiera creer como miembro de una iglesia, como ciudadano actuaba y se comportaba sobre la base de la suposición de la mortalidad humana. El temor de Hobbes al fuego del infierno no influyó en lo más mínimo en su construcción del *Leviatán*, como un dios mortal que intimidaba a todos los hombres. Políticamente hablando, en la propia esfera secular, la secularización significaba ni más ni menos que los hombres habían devenido otra vez mortales. Si esto los condujo a un redescubrimiento de la antigüedad, al que denominamos humanismo, y en cuyo seno las fuentes griegas y romanas vuelven a hablar un lenguaje mucho más familiar que se corresponde con experiencias muy similares a las suyas, de hecho en la práctica no les permitió moldear su conducta de acuerdo ni con el ejemplo griego ni con el romano. No retornó la antigua confianza en el mundo con un carácter más permanente que el de los hombres individuales ni en las estructuras políticas como garantía de una supervivencia terrena después de la muerte; de este modo, dejó de funcionar la antigua oposición entre una vida mortal y un mundo más o menos inmortal. Ambos se habían tornado perecederos, mortales y fútiles: la vida y el mundo.

Hoy en día nos es difícil hacernos una idea de lo intolerable que esta situación de absoluta mortalidad pudo resultar para los hombres. Sin embargo, mirando hacia atrás, desde el desarrollo de la Edad Moderna hasta el inicio de nuestra época, el Mundo Moder-

no,[4] vemos que transcurrieron siglos antes de habituarnos a la idea de la absoluta mortalidad, antes de que esta idea cesara de incomodarnos y de que la vieja alternativa entre una vida individual inmortal en un mundo mortal y una vida mortal en un mundo inmortal dejara de ser significativa. Sin embargo, a este respecto, como en muchos otros, nos diferenciamos de todas las épocas previas. Nuestro concepto de historia, aunque es esencialmente un concepto de la Edad Moderna, debe su existencia a aquel período de transición en el que la confianza religiosa en la vida inmortal había perdido su influencia sobre la secular y la nueva indiferencia hacia la cuestión de la inmortalidad no había nacido todavía.

Si dejamos aparte la nueva indiferencia y nos mantenemos en los límites de la alternativa tradicional, que otorga eternidad o a la vida o al mundo, entonces es obvio que la *athanatidzein*, el inmortalizar, como actividad propia de los hombres mortales, únicamente puede tener sentido si no hay garantía de una vida futura en el más allá. En ese momento, sin embargo, se convierte casi en una necesidad, en la medida en que exista alguna preocupación por la inmortalidad, sea la que fuere. Por consiguiente, fue en el curso de esta búsqueda de una esfera estrictamente secular con una permanente durabilidad cuando la Edad Moderna descubrió la potencial inmortalidad de la humanidad. Esto queda expresamente manifiesto en nuestro calendario; se trata del verdadero contenido de nuestro concepto de historia. La historia, al extenderse en la doble infinitud de pasado y futuro, puede garantizar la inmortalidad en la tierra de una manera muy similar a como la *polis* griega o la república romana habían garantizado que la vida y las gestas humanas, en la medida en que revelaban algo esencial y grande, recibirían una permanencia estrictamente humana y terrenal en este mundo. La gran ventaja de este concepto ha sido que la doble infinitud del proceso histórico convierte la noción de un fin en virtualmente inconcebible, mientras que su gran desventaja, en comparación con la antigua teoría política, parece ser que la permanencia es confiada a un proceso que fluye y no a una estructura estable. Al mismo tiempo, el proceso que inmortaliza se ha vuelto independiente de las ciudades, Estados y naciones; abarca a la humanidad entera y,

4. Para la distinción arendtiana entre «Edad Moderna» y «Mundo Moderno», véase Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, pág. 18. (N. de la t.)

consecuentemente, Hegel entendió su historia como un ininterrumpido desarrollo del Espíritu. La humanidad cesa de ser sólo una especie natural y lo que distingue al hombre de los animales ya no consiste simplemente en que tiene palabra (*logon echon*), como en la definición aristotélica, o que tiene razón, como en la definición medieval (*animal rationale*): es su propia vida lo que ahora lo distingue, lo que en la definición tradicional se suponía que compartía con los animales. En palabras de Droysen, acaso el más reflexivo de los historiadores del siglo XIX: «Lo que la especie es para los animales y las plantas... es la historia para los hombres».[5]

Mientras que es obvio que, sin la ascensión de la esfera secular a nueva dignidad, nuestra conciencia histórica no hubiera sido nunca posible, no es tan obvio que, con el tiempo, el proceso histórico debiera ser llamado a otorgar significado y sentido a las acciones y sufrimientos humanos en la tierra. Y, de hecho, al comienzo de la Edad Moderna todo apuntaba hacia una exaltación de la acción y de la vida política; los siglos XVI y XVII, tan ricos en las nuevas filosofías políticas, todavía no concedían un especial énfasis a la historia como tal. Su interés, por el contrario, consistía mucho más en desembarazarse del pasado que en rehabilitar el proceso histórico. El rasgo distintivo de la filosofía de Hobbes es su resuelta insistencia en el futuro y en la consiguiente interpretación teleológica del pensamiento y de la acción. La convicción de la Edad Moderna de que el hombre sólo puede conocer lo que él mismo ha fabricado parece estar más de acuerdo con una glorificación de la acción que con la actitud básicamente contemplativa del historiador o de la conciencia histórica en general. De este modo, una de las razones de la ruptura de Hobbes con la filosofía tradicional fue que, mientras toda la metafísica anterior había seguido a Aristóteles al mantener que los *archai*—la investigación de las causas primeras de todo lo que es— constituyen la tarea principal de la filosofía, Hobbes, por el contrario, pretendía que la tarea de la filosofía era regular propósitos y fines y establecer una teleología razonable de la acción. Tan importante fue esta cuestión para Hobbes

5. JOHANN GUSTAV DROYSEN, *Historik* (1882), § 82: «Was den Tieren, den Pflanzen ihr Gattungsbegriff-denn die Gattung ist, hina tou aei kai tou theiou metechôsin— das ist den Menschen die Geschichte». La cita griega probablemente es de Aristóteles.

que insistió en que los animales eran también capaces de descubrir causas y, por lo tanto, esto no podía constituir la verdadera diferencia entre la vida humana y la animal; halló la distinción en la habilidad de averiguar «los efectos de alguna causa pasada o presente... De esta especie de pensamiento, en ningún tiempo y fin percibimos muestra alguna sino sólo en el hombre» (*Leviatán*, libro I, cap. 3). En sus inicios, la Edad Moderna no produjo únicamente una nueva y radical filosofía política —Hobbes es tan sólo un ejemplo, aunque quizás el más interesante— sino que también produjo por primera vez filósofos deseosos de orientarse a sí mismos de acuerdo con las exigencias del ámbito de lo público; y esta nueva orientación política no está sólo presente en Hobbes, sino que *mutatis mutandis* también lo está en Locke y Hume. Puede decirse que la transformación hegeliana de la metafísica en una filosofía de la historia estuvo precedida por un intento de desembarazarse de la metafísica en favor de una filosofía política.

En toda consideración del concepto moderno de historia, uno de los problemas cruciales es explicar su repentina aparición durante el último tercio del siglo XVIII y la concomitante disminución del interés por el pensamiento puramente político. (Vico debe considerarse como un precursor, cuya influencia no fue notada hasta dos generaciones después de su muerte.) Donde sobrevivió un interés genuino por la teoría política, acabó en desesperación, como en Tocqueville, o en confusión de la política con la historia, como en Marx. ¿Qué otra cosa, aparte de desesperación, pudo haber inspirado la afirmación de Tocqueville: «Como el pasado ya no ilumina el porvenir, el espíritu humano camina entre tinieblas»? Tal es la auténtica conclusión de su gran obra (*La democracia en América*), en la que había intentado «pintar la sociedad del mundo moderno» y, en cuya introducción, había proclamado que hacía falta «una ciencia política nueva en un mundo totalmente nuevo». Y ¿qué otra cosa, sino confusión —una confusión feliz para sí mismo y fatal para sus seguidores—, pudo conducir a Marx a identificar la acción con «el construir [*making*][6] la historia»?

La idea marxiana de «construir la historia» tuvo influencia mucho más alla del círculo de los marxistas convencidos o de los decididos revolucionarios. A pesar de estar conectada a la de Vico según la

6. Para la distinción entre labor, trabajo y acción, véase la conferencia del mismo título, que publicamos en este mismo volumen. (N. de la t.).

cual la historia es producida por el hombre y distinta de la «naturaleza», creada por Dios, la diferencia entre ambas ideas es decisiva. Para Vico, así como para Hegel, la importancia del concepto de historia era primordialmente teorético. A ninguno de los dos se le ocurrió aplicar directamente este concepto, usándolo como principio de la acción. Concibieron la verdad como algo que se revela a quien contempla, a la mirada dirigida hacia atrás del historiador, a quien, siendo capaz de considerar el proceso como un todo, se halla en una posición desde la cual puede ver más allá de los «estrechos fines» de los hombres activos y concentrarse, en cambio, en los «fines más elevados» que se realizan a espaldas de éstos (Vico). Por otra parte, Marx combinó esta idea de historia con la filosofía política teleológica de los primeros estadios de la Edad Moderna, de modo que, en su pensamiento, los «fines más elevados» se convierten en los fines intencionales de la acción política; de este modo, el historiador fue politizado. Aquí la antiquísima identificación entre acción [*action*] y fabricación [*making*] es, por así decirlo, perfeccionada y complementada por la asimilación de la mirada contemplativa del historiador a la contemplación del modelo (el *eidos* y la *idea*) que guía al artesano y que precede a toda fabricación. El peligro de esta filosofía no radica, como se ha argumentado con frecuencia, en el hecho de que haga immanente lo que antes era trascendente, al transformar los «fines más elevados» en intenciones voluntarias, ni en el intento de establecer el paraíso en la tierra. El peligro está en la transformación de significados [*meanings*] en fines [*ends*], que es lo que ocurre en la filosofía de Marx cuando toma el hegeliano significado de la historia entera —el progresivo desarrollo y realización de la idea de Libertad— como un fin de la acción humana; por lo tanto, y de acuerdo con la tradición, lo concibe como un producto final de un proceso de manufactura, del mismo modo que la mesa es claramente un producto final de la actividad del carpintero.

La creciente carencia de sentido del Mundo Moderno no está en ninguna parte más claramente expresada que en esta identificación de significado y fin. Es como si el carpintero se descubriera repentinamente ciego a la distinción entre «en beneficio de...» y «con el fin de...», hubiera olvidado que realiza sus actos concretos al construir una mesa solamente «con el fin de» producir la mesa, pero que toda su vida como carpintero está primordialmente gobernada por algo

bastante distinto, esto es, por una idea abarcadora «en beneficio de» la cual él se convirtió en carpintero, una idea parecida a la de ser un miembro útil de la sociedad o llegar a ser un buen artesano o incluso ganarse la vida. En el momento en que él empieza a perseguir este significado del mismo modo en que se persigue un fin, empieza a ganarse la vida de la misma manera en que hace una mesa, sus productos, en lugar de ser fines en sí mismos, se tornan medios para un fin ulterior y probablemente serán tan inferiores como los libros de escritores que escriben con el fin de «ser un buen escritor» o de hacer dinero y no con el propósito de producir un determinado libro. En otras palabras, en el momento en que un sentido es concebido y perseguido como un fin, inevitablemente todos los fines se degradan y transforman en medios.

Este ejemplo, que pretende ilustrar la identificación de fines y significados, evidentemente es del todo inadecuado para la filosofía de la historia de Marx. Sin embargo, lo hemos elegido porque muestra su peculiar negligencia respecto a lo particular, la consecuencia inevitable de la aparente elevación de un fin al nivel más alto de significado. En esta versión de la conciencia histórica, que de ninguna manera se limita en particular a Marx o al pragmatismo en general, se intenta de nuevo escapar de la fragilidad y frustración de la acción [*action*] humana analizándola a imagen de la fabricación [*making*]. Lo que distingue la teoría de Marx de todas las demás en las que la idea de «construir la historia» ha encontrado un espacio, es sólo que fue el único en darse cuenta de que, si tomamos la historia como objeto de fabricación o de construcción, llegará un momento en que este «objeto» estará acabado, y que, si imaginamos que podemos «construir la historia», no podemos evitar que, en consecuencia, se dé un final de la historia. Cuando quiera que oímos hablar de «grandes objetivos en política», tales como el establecimiento de una nueva sociedad, en la que la justicia quedará garantizada para siempre, o el de librar una guerra que acabará con todas las guerras, o el de crear un mundo seguro para la democracia, nos estamos moviendo en la esfera de este tipo de pensamiento.

En este contexto es importante darse cuenta de que, aquí, el proceso de la historia, tal como se muestra en nuestro calendario, que se extiende hacia la infinitud del pasado y del futuro, ha sido abandonado en favor de un tipo de proceso totalmente distinto, el de fabri-

car algo, que tiene tanto un principio como un fin. Sin embargo, este proceso no es capaz de garantizar ninguna suerte de inmortalidad a los hombres, porque su fin anula y hace irrelevante lo ocurrido con anterioridad: en la sociedad sin clases lo mejor que puede hacer la humanidad con la historia es olvidar todo ese desgraciado asunto, cuyo único propósito era abolirse a sí mismo. Este proceso tampoco puede otorgar sentido a los sucesos particulares, dado que ha disuelto todo lo particular en medios cuyo significado acaba en el momento en que el producto final está terminado: los acontecimiento particulares, las acciones y los sufrimientos no tienen aquí más significado que el que tienen el martillo y los clavos con respecto a la mesa terminada.

Conocemos la curiosa carencia de sentido [*meaning*] último que nace de todas las filosofías estrictamente utilitarias, tan comunes y características de la primera etapa industrial de la Edad Moderna, cuando los hombres, fascinados por las nuevas posibilidades de la manufactura, lo pensaron todo en términos de medios y fines, es decir, de categorías cuya validez halla su fuente y justificación en la experiencia de producir objetos de uso. El problema radica en que la naturaleza de la red categorial de fines y medios transforma inmediatamente cada fin conseguido en el medio para un nuevo fin, y, de este modo, dondequiera que es aplicada, destruye el sentido, incluso en el seno del aparentemente inacabable interrogar utilitarista: ¿Cuál es el uso de...?; en el seno de un aparentemente inacabable progreso, en el que el fin de hoy se convierte en el medio de un futuro mejor, la única pregunta que surge y que ningún pensamiento utilitarista puede jamás contestar es «Y ¿cuál es el uso del uso?», como lo expresó Lessing.

La carencia de sentido de todas las filosofías verdaderamente utilitaristas pudo escapar al conocimiento de Marx porque pensó que, después de que, en su dialéctica, Hegel hubiera descubierto la ley de todos los movimientos, naturales e históricos, él mismo había encontrado la fuente y el contenido de esta ley en el ámbito histórico y, por lo tanto, el significado concreto del relato [*story*] que la historia [*history*] tiene que contar: la lucha de clases. Para Marx, esta fórmula parecía abrir todos los secretos de la historia, del mismo modo que el principio de gravitación pareció haber desvelado todos los de la naturaleza. Hoy en día, después de haber sido invitados a una tras otra construcción histórica de este tipo, a una fórmula semejante tras otra, la cuestión ya no es para nosotros si esta o aquella fórmula

determinada es correcta. En todos los intentos de este tipo lo que se considera un significado [*meaning*], de hecho, no es más que un patrón. Y, dentro de los límites del pensamiento utilitarista, nada sino los patrones pueden producir significados; sólo los patrones pueden ser «construidos» mientras que los significados no, e, igual que la verdad, solamente se desvelarán o revelarán a sí mismos. Marx fue simplemente el primero —y el más grande, entre los historiadores— en confundir un patrón con un significado, y ciertamente era difícil esperar de él que se diera cuenta de que no había casi ningun patrón en que los acontecimientos del pasado no se hubieran ajustado tan neta y consistentemente como lo hicieron por sí solos. El modelo de Marx, al menos, estaba basado en una importante intuición histórica; desde entonces hemos visto a los historiadores imponer libremente sobre la masa de hechos pasados casi cualquier modelo que se les haya antojado, con el resultado de que la ruina de lo factual y particular, por medio de la aparente mayor validez de los «significados» generales, ha socavado incluso la estructura factual básica de todo proceso histórico: la cronología.

Más aún, Marx construyó su patrón como lo hizo debido a su interés por la acción y a su impaciencia con la historia. Es el último de los pensadores que están en la línea fronteriza entre el primer interés por la política de la Edad Moderna y su preocupación posterior por la conciencia histórica. Se debería prestar atención al punto en que la Edad Moderna abandonó sus primeros intentos de establecer una nueva filosofía política para el redescubrimiento de lo secular, y traer a la memoria el momento en que el calendario de la Revolución francesa fue abandonado, después de una década, y la Revolución fue reintegrada, por así decirlo, al proceso histórico con su doble extensión hacia lo infinito. Fue como si se confesara que ni siquiera la Revolución —que todavía es, junto a la promulgación de la Constitución americana, el mayor acontecimiento de la historia política moderna— contenía en sí misma suficiente significado independiente para empezar un nuevo proceso histórico. Porque el calendario republicano fue abandonado no sólo por el deseo de Napoleón de gobernar un Imperio y de ser considerado igual a las cabezas coronadas de Europa. Supuso también el rechazo, a pesar del reestablecimiento de lo secular, a aceptar la convicción de los antiguos de que las acciones políticas eran significativas con independencia de su localización

histórica y, especialmente, un repudio de la fe romana en la sacralidad de las fundaciones, junto con su costumbre de contar el tiempo a partir de la fecha de la fundación. En efecto, la Revolución francesa, que estaba inspirada por el espíritu romano y que apareció en el mundo, como gustaba decir Marx, con ropajes romanos, dio marcha atrás en más de un sentido.

Otro hito igualmente importante en el desplazamiento del primer interés por la política al posterior por la historia lo hallamos en la filosofía política de Kant. Kant, que saludó en Rousseau «al Newton del mundo moral» y que fue recibido por sus contemporáneos como el teórico de los Derechos del Hombre,[7] experimentaba todavía una gran dificultad en afrontar la nueva idea de historia, que probablemente se le había hecho presente en los escritos de Herder. Es el último filósofo en quejarse con seriedad de «la falta de sentido del curso de los asuntos humanos», de «la desoladora contingencia» de los acontecimientos y desarrollos históricos, de esta desesperada e insensata «mezcla de error y de violencia», como Goethe definió la historia. Con todo, Kant vio lo que otros, antes que él, habían visto: que, al mirar la historia en su totalidad (*im Grossen*), antes que a los acontecimientos singulares y a las siempre frustradas intenciones de los agentes humanos, súbitamente todo adquiere sentido, porque siempre hay al menos un relato [*story*] que contar. El proceso como un todo aparece guiado por una «intención de la naturaleza», desconocida para los hombres activos, pero comprensible para los que los sucederán. Al perseguir sus propios objetivos sin ton ni son, los hombres parecen ser conducidos por «el hilo conductor de la razón» (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*).

Es importante recordar que Kant, como Vico antes que él, era consciente de lo que Hegel denominó «la astucia de la razón» (Kant habló en ocasiones de «la estrategia de la naturaleza»). Incluso manejó cierta idea rudimentaria de la dialéctica histórica, como cuando señala que la naturaleza persigue sus fines globales por medio «del antagonismo de los hombres en sociedad... sin el cual los hombres, dulces como las ovejas que ellos pastorean, apenas si le hubieran pro-

7. El primero en considerar a Kant como el teórico de la Revolución francesa fue Friedrich Gentz en su «Nachtrag zu dem Räsonnement des Herrn Prof. Kant über das verhältnis zwischen Theorie und Praxis» en *Berliner Monatsschrift*, diciembre de 1793.

curado a la existencia un valor superior al del ganado doméstico».[8] Esto muestra hasta qué punto la idea de historia como un proceso sugiere que, en sus acciones, los hombres son conducidos por algo de lo que no son necesariamente conscientes y que no encuentra una expresión clara en la misma acción. O, por decirlo de otra forma, indica cuán extremadamente útil probó ser el moderno concepto de historia al dar al ámbito político secular un sentido del que, de otra forma, parecía estar desprovisto. A diferencia de Hegel, en Kant el motivo de la moderna huida de la política hacia la historia está bastante claro. Es el escapar hacia el «todo», y la fuga es motivada por la falta de sentido de lo particular. Y, en la medida en que el principal interés de Kant todavía radicaba en la naturaleza y los principios de la acción política (o, como él hubiera dicho, de la acción moral), podía percibir la decisiva desventaja de esta nueva forma de aproximación, el gran obstáculo que ninguna filosofía de la historia ni ningún concepto de progreso podría jamás eliminar. En sus propias palabras: «Lo extraño en esto es que las viejas generaciones sólo parecen impulsar sus penosos trabajos en provecho de las futuras... y que sólo las últimas sean las que tengan la felicidad de habitar la mansión».[9]

El sorprendente pesar y la gran falta de confianza con la que Kant se resigna a introducir un concepto de historia en su filosofía política indica con rara precisión la naturaleza de las perplejidades que, en la Edad Moderna, provocaron el cambio de énfasis desde una teoría de la política —en apariencia mucho más apropiada a su creencia en la superioridad de la acción frente a la contemplación— a una filosofía de la historia, esencialmente contemplativa. Kant fue quizás el único gran pensador para quien la pregunta: «¿Qué debo hacer?» constituía el auténtico centro de su filosofar y tenía una relevancia distinta que los otros interrogantes de la metafísica: «¿Qué puedo saber?» y «¿Qué puedo esperar?». Por esta razón, no estaba preocupado, como más tarde lo estuvieron incluso Marx y Nietzsche, por la tradicional jerarquía que sitúa la contemplación por encima de la acción, la *vita contemplativa* por encima de la *vita activa*; para él tampoco constituía un problema la tradicional jerarquía dentro de la misma

8. *Idea de una Historia Universal desde el punto de vista Cosmopolita*, Cuarto principio. (N. de la t.)

9. *Ibíd.*, Tercer principio. (N. de la t.)

vita activa, según la cual la actividad del hombre de Estado ocupa la posición más alta, la fabricación del artesano y el artista la intermedia y el laborar, que provee de lo necesario para el funcionamiento del organismo vivo, la más baja. (Marx invirtió, posteriormente, esta jerarquía a pesar de que, explícitamente, sólo escribiera acerca de elevar la acción por encima de la contemplación y de cambiar el mundo frente a interpretarlo; y, en el curso de esta inversión, tuvo que alterar también la jerarquía tradicional dentro de la *vita activa*, situando la más baja de las actividades humanas, en el puesto más alto. La acción parecía ahora no ser más que una función de las «relaciones de producción» de la humanidad ocasionadas por la labor.) En cambio, el problema que Kant se plantea coincide con otra evaluación que, a pesar de que habitualmente permanece oculta y raramente es totalmente articulada, también forma parte de los pilares de la política tradicional y del pensamiento metafísico. La filosofía tradicional con frecuencia hace sólo un pobre favor a la apreciación de la acción como la más alta actividad humana, al preferir la actividad de la fabricación como mucho más fiable.

Sea como fuere, Kant no podía dejar de ser consciente del hecho de que la acción no realizaba ninguna de las dos esperanzas que la Edad Moderna estaba obligada a esperar de ella. Si la secularización de nuestro mundo implica un renacimiento del antiguo deseo de algún tipo de inmortalidad terrena, entonces la acción, especialmente en su aspecto político, ha de parecer singularmente inadecuada para satisfacer las demandas de la nueva época. Desde el punto de vista de la motivación, la acción se presenta como el menos interesante y el más vano de los propósitos humanos: «Las pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo, son [...] el motor más efectivo de la acción», dijo Hegel (en *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*), y los «hechos de la historia conocida» tomados por sí mismos, afirmó Vico, «no poseen una base común, ni continuidad o coherencia». Por otra parte, desde el punto de vista del éxito, la acción parece ser de nuevo fútil y más frustrante que las actividades de la labor y de producir objetos. A menos que sean recordadas, las acciones humanas son las cosas más frágiles y perecederas sobre la tierra; difícilmente sobreviven a la propia actividad y ciertamente por sí mismas jamás pueden aspirar a la durabilidad que incluso los objetos de uso ordinario poseen cuando sobreviven a la

vida de su productor, sin mencionar las obras de arte, que nos hablan durante siglos. La acción humana, proyectada en una trama de relaciones donde muchos y opuestos fines son perseguidos, casi nunca realiza su intención original; ningún acto puede ser reconocido como propio por su autor con la misma feliz seguridad con que un producto de cualquier tipo de trabajo puede ser reconocido por su productor. Quienquiera que empieza a actuar sabe que ha empezado algo cuyo fin no puede nunca predecir, aunque sólo sea porque su propia acción ya ha cambiado todo y lo ha convertido en más impredecible. En esto pensaba Kant al hablar de «desoladora contingencia» (*trostlose Ungefähr*),[10] tan impactante cuando revisamos la historia política. «El acto: no conocemos el origen, no conocemos las consecuencias», dijo Nietzsche; «por consiguiente, un acto ¿tiene en general algún valor?» (*Wille zur Macht*, § 291). ¿Tenían razón los filósofos antiguos? ¿Era una locura esperar de la esfera de los asuntos humanos algún significado?

Durante mucho tiempo pareció que estas inadecuaciones y perplejidades en la *vita activa* podían solucionarse haciendo caso omiso de las peculiaridades de la acción e insistiendo en la «significatividad» del proceso histórico como un todo, lo cual parecía dar a la esfera política la dignidad y redención final de la «desoladora contingencia». La historia, basada en la manifiesta presunción de que, con independencia de lo contingentes que puedan parecer las acciones particulares en el presente y en su singularidad, inevitablemente conducen a una secuencia de acontecimientos que forma un relato [*story*] del que se puede dar cuenta a través de una narración inteligible en el momento en que se trasladan al pasado, se convirtió en la gran dimensión en la que los hombres quedaban reconciliados con la realidad (Hegel), con la realidad de las *pragmata tôn anthrôpôn*, con las cosas que deben su existencia exclusivamente a los hombres. Además, en la medida en que la historia, en su versión moderna, fue concebida primordialmente como un proceso, mostró una peculiar e inspiradora afinidad con la acción, la cual, de hecho, en contraste con todas las demás actividades humanas, consiste antes que nada en iniciar procesos —un hecho del que naturalmente la experiencia humana ha sido siempre consciente, aunque la preocupación de la filosofía

10. *Ibid.*, Primer principio. (N. de la t.)

por la fabricación [*making*] como forma de actividad central ha evitado la elaboración de una terminología y una descripción precisa—. La misma noción de proceso, tan característica de la ciencia moderna, tanto de la natural como de la histórica, tuvo probablemente su origen en esta experiencia fundamental de la acción, a la que la secularización añadió un énfasis como no había conocido desde los primeros siglos de la cultura griega, antes del surgimiento de la *polis* y de la victoria de la escuela socrática. La historia en su versión moderna puede adaptarse a esta experiencia; y, aunque fracasó en salvar a la propia política de su antiguo infortunio, al menos ha otorgado al relato del pasado aquella porción de inmortalidad terrena a la que la Edad Moderna necesariamente aspiró. Aunque el proceso en sí mismo fue salvado de este modo, las gestas y actos particulares que, estrictamente hablando, constituyen el ámbito de la política fueron dejados en el limbo. Los hombres ya no osaron pedir «gloria inmortal» de la posteridad.

La forma kantiana y hegeliana de reconciliación con la realidad mediante la comprensión del más profundo significado de la totalidad del proceso histórico parece haber quedado tan refutada por nuestra experiencia como lo ha sido también el intento simultáneo del pragmatismo y del utilitarismo por «construir la historia» y por imponer a la realidad el significado y la ley preconcebidos por el hombre. Mientras que el problema en toda la Edad Moderna habitualmente empezó con las ciencias naturales y como consecuencia de la experiencia ganada en el intento de conocer el universo, hoy su refutación deriva simultáneamente de los campos de la ciencia y de la política.

En una ocasión, en una discusión pública Heidegger indicó el extraño hecho de que por deducción, a partir de axiomas, se puede probar todo, no sólo en la esfera de elaboraciones mentales tales como una interpretación global de todo el proceso histórico, sino también en la ciencia natural.[11] En este contexto, podemos también recordar

11. En una discusión en Zurich, publicada con el título de «Aussprache mit Martin Heidegger am 6. November 1951» (Photodruck Jurisverlag Zürich, 1952), Heidegger dijo: «*...auch der Satz: man kann alles beweisen (ist) nicht ein Freibrief, sondern ein Hinweis auf die Möglichkeit, dass dort, wo man beweist im Sinne der Deduktion aus Axiomen, dies jederzeit in gewissem Sinne möglich ist. Das ist unheimlich Rätselhafte, desssen Geheimnis ich bisher auch nicht an einem Zipfel aufzuheben vermochte, dass dieses Verfahren in der modernen Naturwissenschaft stimmt*». (Actualmente este texto está

la afirmación de Heisenberg según la cual el hombre, cuando trata de aprender acerca de cosas que no son ni él mismo ni le deben su existencia, en último término, siempre se encuentra a sí mismo, a sus propias elaboraciones y los patrones de sus acciones.[12] Esto ya no es una cuestión de objetividad académica. No puede ser solucionada mediante la reflexión de que el hombre, en tanto que ser que se interroga, sólo puede recibir respuestas que se ajusten a sus propias preguntas. Si no hubiera otras implicaciones estaríamos satisfechos de que diferentes preguntas planteadas a «uno y el mismo evento físico» revelaran aspectos distintos pero igualmente «verdaderos» y objetivos del mismo fenómeno, del mismo modo que la mesa redonda es vista por cada uno de los que se han sentado a su alrededor en un aspecto diferente sin, por este motivo, dejar de ser un objeto común a todos ellos. Se podría llegar a imaginar que una teoría de teorías, como la antigua *mathesis universalis,* pudiera finalmente llegar a determinar cuántas de estas preguntas son posibles, o cuántos «tipos diferentes de ley natural» pueden ser aplicados al mismo universo natural sin contradicción.

El asunto sería un poco más grave si resultara que no existe pregunta alguna que no lleve a un conjunto de respuestas coherentes —una perplejidad que hemos mencionado antes, al discutir la distinción entre patrón y significado—. En este caso, junto con la misma distinción entre cuestiones significativas y carentes de significado, desaparecería la verdad absoluta y la coherencia que nos quedaría podría ser tambien la coherencia de un asilo de paranoicos o la de las demostraciones corrientes de la existencia de Dios. Sin embargo, lo que en realidad está socavando la moderna idea de que el significado está contenido en el proceso como un todo —proceso del cual los sucesos particulares extraen su inteligibilidad— es que no sólo lo podemos probar en el sentido de conseguir una deducción coherente, sino que podemos tomar casi cualquier hipótesis y *actuar* sobre

incluido en el vol. 15 de HEIDEGGER, M., *Gesamtansgabe*, Vittorio Klostermann, Francfort del Main, 1986. N. de la t.)

12. En publicaciones recientes, Werner Heisenberg reproduce este mismo pensamiento con algunas variaciones. Véase por ejemplo *Das naturbild der heutigen Physik*, 1956 (*La imagen de la naturaleza en la física actual*, Seix Barral, Barcelona, 1969, págs. 22 y sigs.).

ella [*act upon*], con una secuencia de resultados en la realidad que no sólo tiene sentido sino que funciona [*work*]. Esto significa casi literalmente que todo es posible no sólo en la esfera de las ideas sino en la de la misma realidad.

En mis estudios sobre el totalitarismo traté de mostrar que el fenómeno totalitario, con sus sorprendentes rasgos antiutilitaristas y su rara indiferencia por la facticidad, se basa en último análisis en la convicción de que no sólo todo está permitido moralmente o de cualquier otra forma, como era el caso con el primer nihilismo, sino que además todo es posible. El sistema totalitario tiende a demostrar que la acción puede estar basada en cualquier hipótesis y que en el curso de la acción coherentemente guiada, la hipotésis particular se volverá verdadera, se tornará realidad fáctica concreta. La suposición que sirve de base de la acción coherente puede ser tan loca como se quiera; siempre acabará produciendo hechos que entonces serán «objetivamente» verdaderos. Lo que originalmente no era nada más que una hipótesis, que podía ser o no probada por hechos concretos, se convertirá siempre en el curso de la acción coherente en un hecho, que no puede ser refutado. O, por expresarlo en los términos de Heidegger: el axioma del que la deducción arranca no necesita ser, como suponían la metafísica y la lógica tradicionales, una verdad autoevidente; no tiene que corresponder en absoluto con los hechos dados en el mundo objetivo en el momento en que la acción empieza; el proceso de la acción, si es coherente, procederá a crear un mundo en el que la suposición devenga axiomática y autoevidente.

La terrible arbitrariedad con la que nos enfrentamos siempre que decidimos embarcarnos en este tipo de acción, que es la exacta contraparte de los procesos lógicos coherentes, es incluso más obvia en el ámbito de la política que en el de la naturaleza. Pero es más difícil convencer a la gente de que esto también vale para la historia pasada. El historiador, al mirar hacia atrás en el proceso histórico, está tan habituado a descubrir un significado «objetivo» e independiente de los propósitos y de la conciencia de los actores, que tiene la tendencia a olvidar lo que realmente ocurrió, en su intento por discernir algún curso objetivo. Por ejemplo, pasará por alto las peculiares características de la dictadura totalitaria de Stalin en favor de la industrialización del imperio soviético o de los objetivos nacionalistas de la política exterior de la Rusia tradicional.

Las cosas no son esencialmente distintas en las ciencias naturales, pero parecen más convincentes, al estar tan alejadas de la competencia del lego y de su saludable y tenaz sentido común, que rechaza ver lo que no puede entender. Aquí también el pensar en términos de procesos, por una parte, y, por otra, la convicción de que sólo sabemos lo que nosotros mismos hemos construido, ha llevado a la total falta de sentido como resultado inevitable del hecho de que podemos elegir lo que queramos y algún tipo de «significado» será siempre la consecuencia. En ambas instancias, lo que genera perplejidad es que el particular accidente, el hecho observable o la ocurrencia singular de la naturaleza o la gesta y el acontecimiento relatados en la historia han dejado de tener sentido sin un proceso universal en el que supuestamente están inmersos; con todo, en el momento en que el hombre, para escapar al carácter contingente de lo particular, para encontrar significado —orden y necesidad—, se aproxima a este proceso, su esfuerzo es rechazado por la respuesta emitida desde todas partes: ningún orden, ninguna necesidad, ningún significado que desee imponer servirá. Ésta es la demostración más clara de que, en tales condiciones, no existe necesidad, ni sentido ni significado. Es como si la «desoladora contingencia» de lo particular nos hubiera alcanzado y nos persiguiera en la misma región en la que generaciones anteriores se habían refugiado para escapar de ella. El factor decisivo en esta experiencia, tanto en la naturaleza como en la historia, no radica en los patrones con los que tratábamos de «explicar», y que, en las ciencias sociales e históricas, destruyen cualquier otro más rápidamente —porque todos ellos pueden ser probados coherentemente— de lo que lo hacen en las ciencias naturales, donde los asuntos son más complejos y, por estas razón técnica, menos abiertos a la irrelevante arbitrariedad de las opiniones irresponsables. Estas opiniones, efectivamente, tienen una fuente totalmente diversa, pero todas ellas tienden a oscurecer el importante tema de la contingencia al que, hoy en día, nos enfrentamos por todas partes. El factor decisivo es que nuestra tecnología, a la que nadie acusará de no funcionar, está basada en estos principios y que nuestras técnicas sociales, cuyo verdadero campo de experimentación está situado en los países totalitarios, tienen sólo que superar un cierto intervalo de tiempo para ser capaz de hacer por el mundo de las relaciones y de los asuntos humanos lo que han llevado a cabo previamente para el mundo de los artefactos humanos.

La Edad Moderna, con su creciente alienación del mundo, ha conducido a una situación en la que el hombre, vaya donde vaya, se encuentra a sí mismo. Todos los procesos de la tierra y del universo se han revelado a sí mismos o como fabricados por el hombre o potencialmente fabricados por él. Por así decirlo, estos procesos, después de haber devorado la sólida objetividad de lo dado, acaban por volver carente de sentido el único proceso global, que originalmente había sido concebido para darles sentido y, por así decirlo, para funcionar, como el eterno espacio—tiempo en el cual todos ellos podían fluir y, de este modo, liberarse de sus mutuos conflictos y de su singularidad—. Esto es lo que ocurrió a nuestro concepto de Historia, del mismo modo que ocurrió con nuestro concepto de Naturaleza. En la situación de radical alienación del mundo, ni la Historia ni la Naturaleza son del todo concebibles. Esta doble pérdida del mundo —la pérdida de la naturaleza y, en el sentido más amplio, la del artificio humano, que incluiría toda la historia— ha dejado tras sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que al mismo tiempo los separe y los relacione, viven o en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros en una masa. Ya que una sociedad de masas no es nada más que el tipo de vida organizada que se establece automáticamente entre los seres humanos que están todavía relacionados unos con otros pero que han perdido el mundo que una vez fue común a todos ellos.

LA BRECHA ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO[1]

Notre héritage n'est précédé d'aucun testament[2] —«nuestra herencia nos fue legada sin testamento alguno»—;[3] éste quizás es el más raro de los aforismos extrañamente lacónicos en los que René Char, poeta y escritor francés, condensó lo esencial de lo que cuatro años en la *Resistencia* habían llegado a significar para toda una generación de escritores y hombres de letras europeos. Un acontecimiento totalmente inesperado, el colapso de Francia, había vaciado, de un día para otro, la escena política de su país, dejándola a merced de las bufonadas de bellacos o de locos, y aquellos que, hasta el momento, no habían sentido la necesidad de participar en los asuntos oficiales de la Tercera República fueron absorbidos por la política como por la fuerza de un vacío.

De este modo, sin presentirlo y probablemente en contra de sus inclinaciones conscientes, llegaron a constituir de grado o por fuerza un ámbito público —oculto a los ojos de amigos y enemigos sin la parafernalia de la burocracia—, donde todos los asuntos concernientes al país fueron tramitados por medio de la palabra y la acción.

No duró mucho. Después de unos breves años fueron liberados

1. Publicado originalmente, con el título de «The Gap between Past and Future», como prefacio de *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Viking Press, Nueva York, 1961. Posteriormente, en 1968, Arendt reeditó este libro junto a dos nuevos ensayos con el título de *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*.

2. Para esta cita y las siguientes, véase RENÉ CHAR, *Feuillets d'Hypnos* , París, 1946. Escritos durante el último año de la Resistencia, 1943-1944, estos aforismos, fueron editados y publicados por Albert Camus en la *Collection Espoir*. Aparecieron en inglés conjuntamente con obras posteriores bajo el título de *Hypnos Waking: Poems and Prose*, Nueva York , 1956.

3. CHAR, RENÉ, *Op.cit.*, §62. (N. de la t.)

de lo que originariamente habían entendido como un «peso» y fueron devueltos a lo que ahora reconocían como la ingrávida irrelevancia de sus asuntos personales, una vez más, separados «del mundo de la realidad» por una *épaisseur triste*, la «triste opacidad» de una vida privada centrada solamente en sí misma. Y, si ellos rechazaron «volver a (sus) auténticos inicios, a (su) conducta más indigente», sólo les era dado volver a la vacía y antigua contienda entre ideologías contrapuestas, que, después de la derrota del enemigo común, ocuparon una vez más la arena política para disgregar a los antiguos camaradas de armas en innumerables camarillas, que ni siquiera eran facciones, y para comprometerlos en interminables polémicas e intrigas de una guerra de papel. Lo que Char había previsto, anticipado claramente, mientras la guerra real todavía seguía su curso —«Si sobrevivo, sé que tendré que romper con el aroma de estos años esenciales, arrojar (no repudiar) silenciosamente lejos de mí mi tesoro»—[4] había ocurrido. Habían perdido su tesoro.

¿De qué tesoro se trata? Tal como ellos mismos lo entendieron, parece haber consistido, por así decirlo, en dos partes interconectadas: habían descubierto que quien «se unió a la Resistencia, *se encontró* a sí mismo», cesó de «buscarse sin maestría, en desnuda insatisfacción», y ya no se sintió sospechoso de «insinceridad», de ser «un actor intrigante y receloso de la propia vida», pudo afrontar «ir desnudo».[5] En esta desnudez, despojados de toda máscara —tanto de aquellas que la sociedad asigna a sus miembros como de las que el individuo se fabrica por sí mismo en sus reacciones psicológicas contra la sociedad— fueron visitados por primera vez en su vida por una aparición de la libertad y, por supuesto, no por haber actuado en contra de la tiranía y de cosas peores que la tiranía —esto era cierto de cualquier soldado de las fuerzas aliadas—, sino porque habían devenido «oponentes», habían tomado la iniciativa y, por consiguiente, sin saberlo o incluso a sabiendas, habían empezado a crear entre ellos el espacio público donde la libertad podía aparecer. «En cada comida en común, invitamos la libertad a tomar asiento. La silla permanece vacante, pero el cubierto está puesto.»[6]

4. Char, René, *Op. cit.*, § 195. (N de la T.)
5. Char, René, *Op. cit.*, § 30. (N. de la T.).
6. Char, René, *Op. cit.*, § 131. (N. de la T.).

Los hombres de la Resistencia europea no fueron los primeros ni los últimos en perder su tesoro. La historia de las revoluciones —desde el verano de 1776 en Filadelfia y el de 1789 en París al otoño de 1956 en Budapest—, que políticamente explica con detalle la historia secreta de la Edad Moderna, podría ser contada, en forma de parábola, como la leyenda de un viejo tesoro que, en las más diversas circunstancias, aparece súbita e inesperadamente y desaparece de nuevo, en condiciones misteriosas diversas, como si se tratara de una fatamorgana. Hay efectivamente muy buenas razones para creer que el tesoro nunca fue real sino un espejismo y que no tenemos que lidiar, pues, con nada substancial sino con una aparición, y la mejor de estas razones es que hasta ahora este tesoro ha permanecido sin nombre. ¿Hay algo, no en el espacio exterior sino en el mundo y en los asuntos de los hombres sobre la tierra, que no tenga nombre? Los unicornios y las hadas parecen poseer más realidad que el tesoro perdido de las revoluciones. Pero, con todo, si volvemos la mirada hacia los inicios de esta era, y especialmente hacia las décadas precedentes, podemos descubrir, para nuestra sorpresa, que el siglo dieciocho, a ambos lados del Atlántico, poseía un nombre para este tesoro, un nombre hace tiempo olvidado y perdido —estaríamos tentados de decir— incluso antes de que el mismo tesoro despareciera. Su nombre en América fue «felicidad pública», que, con sus notas de «virtud» y «gloria», difícilmente entendemos mejor que su contrapartida francesa «libertad pública»; nuestra dificultad radica en que en ambas instancias el énfasis estaba en «pública».

Sea como fuere, el poeta alude al anonimato del tesoro perdido cuando dice que nuestra herencia nos fue legada sin testamento. El testamento, al decir al heredero su legítima voluntad, lega las posesiones pasadas a un futuro. Sin testamento o, para resolver la metáfora, sin tradición —la cual selecciona y nombra, transmite y preserva e indica dónde están los tesoros y cuál es su valor— parece no haber ninguna continuidad legada en el tiempo y por tanto, humanamente hablando, ningún pasado ni presente, sólo un sempiterno cambio del mundo y el ciclo biológico de los seres vivos. De modo que el tesoro no se perdió por circunstancias históricas y por la realidad adversa, sino porque ninguna tradición previó su aparición o su realidad, porque ningún testamento lo había legado para el futuro. De todos modos, la pérdida, quizás inevitable en términos de realidad política, fue consumada por

el olvido, por un fallo de la memoria, que aconteció no sólo a los herederos, sino, por así decirlo, a los actores, a los testigos, a aquellos que, por un breve momento, habían tenido el tesoro en la palma de la mano; en pocas palabras, a los propios vivos. Y esto es debido a que la rememoración, que es sólo un modo de pensamiento, si bien uno de los más importantes, es impotente fuera de una trama preestablecida de referencia, y a que la mente humana sólo en rarísimas ocasiones es capaz de retener algo totalmente desconectado. Así los primeros que no pudieron recordar cómo era el tesoro fueron aquellos que lo habían poseído y que lo encontraron tan extraño que ni siquiera supieron cómo nombrarlo. En aquel momento esto no los molestó; si no conocían su tesoro, conocían bastante bien el significado de lo que hacían y que éste se hallaba más allá de la victoria y de la derrota: «La acción que tiene un sentido para los vivos sólo tiene valor para los muertos y conclusión [*achèvement*] para las conciencias que la heredan y la cuestionan».[7] La tragedia no empezó cuando la liberación del país como un todo arruinó de forma casi automática las pequeñas y escondidas islas de libertad que, en cualquier caso, estaban condenadas a muerte, sino cuando resultó que no había ninguna conciencia para heredar y cuestionar, para pensar y recordar. Lo importante de la cuestión es que la «conclusión», que todo acontecimiento representado debe tener en la mente de los que luego narrarán y expresarán su significado, se les escapaba; y sin poder pensar la conclusión después del acto, sin la articulación lograda por la rememoración, sencillamente no quedaba historia que contar.

Nada hay en esta situación de enteramente nuevo. Simplemente estamos demasiado familiarizados con las explosiones de apasionada exasperación ante la razón, el pensamiento y el discurso racional; se trata de reacciones naturales de quienes saben por experiencia propia que el pensamiento y la realidad se han escindido, que la realidad se ha vuelto opaca a la luz del pensamiento y que el pensamiento, ya no vinculado al suceso como el círculo permanece ligado a su centro, tiende a devenir enteramente sin sentido o a refundir viejas verdades que han perdido toda relevancia concreta. Incluso reconocer por anticipado la difícil situación se ha convertido ya en algo habitual. Cuando Tocqueville regresó del Nuevo Mundo —que supo describir

7. Char, René, §187.

y analizar tan soberbiamente que su obra ha quedado como un clásico y ha sobrevivido a más de un siglo de cambios radicales— era perfectamente consciente del hecho de que lo que Char denominó la «conclusión» de un acto o un evento todavía se le escapaba. Y las palabras de Char «nuestra herencia nos fue legada sin testamento alguno» suenan como una variante de las de Tocqueville.[8] Hasta donde se me alcanza, sólo existe una descripción exacta de esta situación y se encuentra en una de las parábolas de Kafka —auténticas παραβολαί y, quizás, por este motivo únicas en su estilo dentro de la literatura— lanzadas junto al suceso y en torno a él como rayos de luz que, sin embargo, no iluminan su apariencia externa, sino que poseen el poder de los rayos X para poner al descubierto su estructura interna que, en nuestro caso, consiste en el proceso oculto de la mente.

La parábola de Kafka reza como sigue:[9]

> *Él tiene dos adversarios: el primero lo presiona desde atrás, desde su origen. El segundo le bloquea el camino hacia adelante. Lucha contra*

8. La cita procede del último capítulo de *Democracy in America*, Nueva York, 1945, vol. II, pág. 331. La cita completa reza: «A pesar de que la revolución que se opera en el estado social, en las leyes, en las ideas, en los sentimientos de los hombres, está todavía muy lejos de haberse concluido, ya no podrían compararse sus obras con nada de lo que se ha visto en el mundo con anterioridad. Asciendo de siglo en siglo hasta la antigüedad más remota; no veo nada que se parezca a lo que está ante mis ojos. Como el pasado ya no aclara el porvenir, el espíritu camina entre tinieblas». Estas líneas de Tocqueville anticipan no sólo los aforismos de René Char, y, aunque parezca mentira, si se leen textualmente, anticipan también la intuición de Kafka (véase más abajo) según la cual es el futuro quien devuelve la mente del hombre hacia el pasado «hasta la antigüedad más remota».

9. El relato es la última de una serie de «Notas del año 1920», bajo el título de «Él». Aparecieron, en este país, en *The Great Wall of China*, Nueva York, 1946, traducido del alemán por Willa y Edwin Muir. Sigo la traducción inglesa excepto en algunos puntos en que una traducción más literal era necesaria para mis propósitos. El original alemán - Volumen 5 de los *Gesammelte Schriften*, Nueva York, 1946, dice: *Er hat zwei Gegner: Der erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her. Der zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihr der erste im Kampf mit den Zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen und ebenso unterstütz ihr der zweite im kampf mit dem Ersten; denn er treibt ihn doch zurück. So ist es aber nur theoretisch. Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst, und wer kannt eigentlich seine Absichten? Immerhin —dazü gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war— aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampfeserfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird.*

> *ambos. En realidad, el primero lo apoya en su lucha contra el segundo, pues lo quiere empujar hacia adelante e, igualmente, el segundo le presta su apoyo en su lucha contra el primero, ya que lo presiona desde atrás. Pero esto sólo teóricamente es así. Pues ahí no están sólo los dos adversarios, sino él mismo también, ¿y quién no conoce sus intenciones? Siempre sueña que, en un momento de descuido —y esto, debe admitirse, requiriría una noche impensablemente oscura—, puede evadirse del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro.*

El suceso relatado y penetrado por la parábola sigue, desde el punto de vista de la lógica interna de la cuestión, los eventos que en lo esencial hallábamos en el aforismo de René Char. De hecho, empieza precisamente donde nuestro aforismo inaugural dejaba colgando la secuencia de eventos, por así decirlo, entre cielo y tierra. La batalla de Kafka empieza cuando el curso de la acción ha terminado y cuando el relato que era su resultado espera para ser concluido «en las mentes que lo heredan y lo cuestionan». La tarea de la mente es comprender qué ocurrió y tal comprensión, de acuerdo con Hegel, es el modo humano de reconciliarse con la realidad; su verdadero fin es estar en paz con el mundo. El problema es que si la mente es incapaz de generar paz y de inducir a la reconciliación, inmediatamente se encuentra enredada en su propio tipo de conflicto.

Sin embargo, hablando históricamente, este estadio en el desarrollo de la mente moderna fue precedido, al menos en el siglo veinte, no por uno, sino por dos actos previos. Antes de que la generación de René Char, que aquí hemos elegido como su representante, se encontrara arrojada fuera de las actividades literarias hacia compromisos de la acción, otra generación, sólo ligeramente más vieja, se había vuelto hacia la politica para la solución de sus perplejidades filosóficas y había tratado de escapar del pensamiento hacia la acción. Los de esta generación más vieja se convirtieron luego en portavoces y creadores de lo que ellos mismos denominaron existencialismo; el existencialismo, por lo menos en su versión francesa, es primariamente una huida de las perplejidades de la filosofía moderna hacia el compromiso incuestionado por la acción. Y desde entonces, en las circunstancias del siglo veinte, los denominados intelectuales —escritores, pensadores, artistas, hombres de letras, y otros por el estilo (semejantes)— pudieron acceder al ámbito público sólo en la época de

la revolución. La revolución llegó a desempeñar, como Malraux en una ocasión observó (en *Man's Fate*) «el papel que, en otro tiempo, cumplió la vida eterna». El existencialismo, la rebelión del filósofo en contra de la filosofía, no surgió cuando la filosofía se manifestó incapaz de aplicar sus propias reglas al ámbito de los asuntos políticos; este fracaso de la filosofía política, como ya había entendido Platón, es casi tan antiguo como la historia de la filosofía y de la metafísica occidental; tampoco surgió cuando la filosofía se mostró igualmente incapaz de realizar la tarea que le habían asignado Hegel y la filosofía de la historia, es decir, comprender y captar conceptualmente la realidad histórica y los acontecimientos que han hecho del mundo moderno lo que es. Esta situación sólo se convirtió en desesperada cuando las viejas cuestiones metafísicas mostraron ser carentes de sentido; esto es, cuando el hombre moderno empezó a caer en la cuenta de que había llegado a vivir en un mundo en el cual su mente y su tradición de pensamiento no eran capaces de interrogarse adecuadamente, ni siquiera de dar respuestas a sus propias perplejidades. En esta situación, la acción, con su compromiso y su cometido, su ser *engagé*, pareció ofrecer la esperanza, no tanto de resolver todos los problemas, cuanto de hacer posible vivir con ellos sin convertirse, como en una ocasión lo expresó Sartre, en un *salaud*, un hipócrita.

El descubrimiento de que la mente humana había cesado, por misteriosas razones, de funcionar, de hecho conforma, por así decirlo, el primer acto de la historia de la que aquí nos estamos ocupando. Lo menciono, aunque brevemente, porque sin él la peculiar ironía de lo que iba a suceder a continuación nos habría pasado desapercibida. René Char, que escribía durante los últimos meses de la Resistencia, cuando la liberación —que en nuestro contexto significa liberación de la acción—, se perfilaba como un hecho de gran importancia, concluyó sus reflexiones con una llamada al pensamiento, para el futuro de los supervivientes, con una llamada no menos apasionada y urgente que la llamada a la acción de aquellos que le precedieron. Si alguien quisiera escribir la historia intelectual de nuestro siglo, no como una sucesión de generaciones, donde el historiador debe ser literalmente fiel a la secuencia de teorías y actitudes, sino en forma de biografía de una sola persona, no persiguiendo más que una aproximación metafórica a lo que realmente ocurrió en las mentes de los hombres, la mente de esta persona se revelaría como habiendo sido forzada a girar

Kafka y la muralla

en redondo no una sino dos veces, primero cuando escapó del pensamiento hacia la acción y de nuevo cuando la acción, o mejor después de actuar, la forzó a retornar al pensamiento. Por ello sería importante notar que la llamada al pensamiento surgió en uno de estos raros períodos intermedios que a veces se inserta en el tiempo histórico, cuando no sólo los historiadores posteriores, sino también los actores y testigos, los mismos vivos, se hacen conscientes de un intervalo en el tiempo que está determinado tanto por cosas que ya no son como por cosas que todavía no son. En la historia, estos intervalos han mostrado en más de una ocasión que pueden contener el momento de verdad.

Podemos ahora volver a Kafka, quien en la lógica de estas cuestiones, aunque no en su cronología, ocupa la última posición y, por así decirlo, la más destacada. (El enigma de Kafka, que en los últimos treinta y cinco años de creciente fama póstuma se ha creado la reputación de ser uno de los principales escritores entre escritores, está aún por resolver: de entrada consiste en un tipo de imponente inversión de la relación establecida entre experiencia y pensamiento. En tanto nosotros solemos asociar la riqueza de los detalles concretos y de la acción dramática con la experiencia de una realidad dada y solemos adscribir a los procesos mentales una palidez abstracta como precio exigido por su orden y precisión, Kafka, con una total fuerza de inteligencia y de imaginación espiritual, creó, a partir de un desnudo «abstracto» mínimo de experiencia, una suerte de paisaje de pensamiento que, sin perder precisión, almacena todas las ricas variedades y elementos dramáticos característicos de la vida «real». En la medida en que para él el pensar era la parte de la realidad más vital y candente, desarrolló este extraordinario don de anticipación que incluso hoy, despues de casi catorce años repletos de acontecimientos sin precedentes e imprevisibles, no deja de asombrarnos). El relato en su pura simplicidad y brevedad consigna un fenómeno mental, algo que se podría denominar un acontecimiento del pensamiento. La escena es un campo de batalla donde las fuerzas del pasado y del futuro chocan entre sí. Entre ambas encontramos a un hombre a quien Kafka denomina «él» que, si no quiere perder terreno, debe librar la batalla a las dos. De ahí que tengan lugar simultáneamente dos o incluso tres luchas: la lucha entre «sus» antagonistas y la lucha del hombre, que está en medio, con cada una de ellas. Sin embargo, el hecho de que realmente haya una batalla se debe exclusivamente a la pre-

sencia del hombre; sin él, podríamos sospechar que haría ya tiempo que las fuerzas del pasado y del futuro se habrían neutralizado o destruido mutuamente.

Lo primero que hay que notar es que no sólo el futuro —«la ola del futuro»— sino también el pasado es visto como una fuerza y no, como en casi todas nuestras metáforas, como una carga que el hombre tiene que acarrear y de cuyo peso muerto los vivos pueden o incluso deben deshacerse en su marcha hacia el futuro. En palabras de Faulkner «el pasado nunca está muerto, ni siquiera es pasado». Además este pasado que se extiende a lo largo de todo el camino de regreso hasta el origen, no tira de nosotros hacia atrás sino que nos presiona hacia adelante y, contrariamente a lo que cabría esperar, es el futuro el que nos retorna al pasado. Desde el punto de vista del hombre, que siempre vive en el intervalo entre el pasado y el futuro, el tiempo no es un *continuum*, un fluir en ininterrumpida sucesión; el tiempo se fractura en el medio, en el punto donde «él» está; y «su» posición no es el presente tal y como normalmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo cuya existencia se mantiene gracias a «su» constante luchar, y a «su» resistir contra el pasado y el futuro. Sólo porque el hombre está inserto en el tiempo y solamente en la medida en que se mantiene firme, el fluir indiferente del tiempo se fractura en los tiempos gramaticales; es esta inserción —el comienzo del comienzo, por usar términos agustinianos— la que hace que el *continuum* temporal estalle en fuerzas que entonces, y en la medida en que están focalizadas sobre la partícula o el cuerpo que les indica su dirección, empiezan a luchar entre sí y a actuar sobre el hombre del modo en que Kafka lo describe.

Sin alterar demasiado el significado de Kafka, creo que se puede ir un paso más allá. Kafka describe cómo la inserción del hombre produce una ruptura en el fluir unidimensional del tiempo pero, de forma bastante extraña, no modifica la imagen tradicional según la cual pensamos el tiempo como moviéndose en una línea recta. En tanto que Kafka conserva la metáfora tradicional de un movimiento temporal rectilíneo, «él» apenas tiene espacio suficiente para situarse y siempre que piensa en independizarse sueña en una región superior y por encima del frente de batalla —¿qué son este sueño y esta región sino el viejo sueño de la metafísica occidental, desde Parménides a Hegel, de un ámbito atemporal no espacial, suprasensible, como la

verdadera región del pensamiento?—. Obviamente lo que se echa en falta en la descripción de Kafka es una dimensión espacial donde pudiera ejercerse el pensamiento sin ser forzado a saltar fuera del tiempo humano. El problema del relato de Kafka, con toda su magnificencia, es que es difícilmente posible sostener la noción de un movimiento temporal rectilíneo si su curso unidireccional se fractura en fuerzas antagónicas dirigidas hacia el hombre y que actúan sobre él. En la medida en que la inserción del hombre rompe el *continuum*, no puede sino hacer que las fuerzas se desvíen, aunque sea sólo ligeramente, de su dirección original y, si fuera éste el caso, ya no podrían colisionar de frente sino encontrarse en un ángulo. En otras palabras, la hendidura donde «él» se encuentra no es, como mínimo potencialmente, un simple intervalo sino que se asemeja a lo que los físicos denominan un paralelogramo de fuerzas.

Idealmente la acción de las dos fuerzas que forman el paralelogramo de fuerzas, donde el «él» de Kafka ha encontrado su campo de batalla, debería tener como resultado una tercera fuerza, la diagonal, cuyo origen estaría en el punto en el que las fuerzas chocan y sobre el que actúan. Esta fuerza en diagonal, resultado de las otras dos, se distinguiría de ellas en un aspecto. Las dos fuerzas antagónicas son ilimitadas en cuanto a su origen, una viene de un infinito pasado y la otra de un infinito futuro; pero, a pesar de no tener un comienzo conocido, tienen un fin determinado, el punto en el que chocan entre sí. La fuerza en diagonal, por el contrario, tendría un origen bien preciso, siendo su punto de partida la colisión de las otras dos fuerzas, pero sería infinita con respecto a su fin ya que es el resultado de la acción concertada de dos fuerzas cuyo origen está en el infinito. Esta fuerza en diagonal, cuyo origen es conocido, cuya dirección está determinada por el pasado y por el futuro, pero cuyo fin eventual descansa en el infinito, constituye la metáfora perfecta de la actividad del pensamiento. Si el «él» kafkiano fuera capaz de proyectar sus fuerzas a lo largo de esta diagonal, en perfecta equidistancia del pasado y del futuro, andando por esta diagonal, por así decirlo, hacia adelante y hacia atrás, con los movimientos lentos y ordenados que constituyen la auténtica marcha del hilo del pensamiento, no habría tenido que evadirse de la línea de combate y estar por encima de la refriega como le impone la parábola. Pues esta diagonal, a pesar de apuntar hacia el infinito,se enraíza en el presente y permanece vinculada a él; pero él





hubiera podido descubrir —presionado como estaba por sus antagonistas hacia la única dirección desde la que hubiera podido realmente ver y controlar la máxima expresión de sí mismo, lo que habría acabado siendo, sólo con su propia apariencia autoinsertada— el enorme y siempre cambiante tiempo-espacio, creado y limitado por las fuerzas del pasado y del futuro; habría encontrado el lugar en el tiempo que estuviera lo suficientemente alejado del pasado y del futuro para ofrecer al «árbitro» una posición desde la cual juzgar con una mirada imparcial las fuerzas en lucha entre sí.

Pero, estamos tentados de añadir, esto es «sólo teóricamente así». Lo que es más probable que suceda —y que Kafka ha descrito a menudo en otros relatos y parábolas— es que el «él», incapaz de encontrar la diagonal que lo conduciría fuera de la línea de fuego y al espacio idealmente constituido por el paralelogramo de fuerzas, «muera por agotamiento» rendido bajo la presión de la constante lucha, inconsciente de sus intenciones originales, y solamente consciente de la existencia de esta brecha en el tiempo que, mientras él vive, es el suelo donde debe habitar, a pesar de parecerse más a un campo de batalla que a un hogar.

Para evitar malentendidos: las imágenes que estoy utilizando para indicar metafóricamente y de forma aproximativa las condiciones contemporáneas del pensamiento sólo pueden ser válidas en el marco de los fenómenos mentales. Aplicadas al tiempo histórico o biográfico, estas metáforas carecen de sentido puesto que las brechas no se dan en el tiempo. Sólo en la medida en que él piensa, esto es, sólo en la medida en que carece de edad —un «él», como lo denomina justamente Kafka, y no un «alguien»— vive el hombre, en realidad total de su ser concreto, en esta brecha del tiempo entre el pasado y el futuro. Sospecho que la brecha no es un fénomeno moderno, quizás ni siquiera es un dato histórico, pero es coetánea a la existencia del hombre en la tierra. Es muy posible que sea la región del espíritu, o, mejor, el sendero pavimentado por el pensamiento, la pequeña senda del no tiempo que la actividad de pensar traza en el tiempo-espacio de los hombres mort les y en l que los hilos del pensamiento, del recuerdo y de la anticipación salvan todo lo que tocan de la ruina del tiempo histórico y biográfico. Este pequeño espacio atemporal en el mismo corazon del tiempo, a diferencia del mundo y de la cultura en que hemos nacido, sólo puede ser señalado, pero no puede ser he-

redado ni transmitido desde el pasado; cada nueva generación, incluso cada nuevo ser humano, en tanto se inserta entre un infinito pasado y un infinito futuro, debe descubrirlo y pavimentarlo laboriosamente de nuevo.

El problema, sin embargo, es que no parecemos estar ni equipados ni preparados para esta actividad de pensar, ni para habitar en la brecha entre pasado y futuro. Durante mucho tiempo en nuestra historia, concretamente a través de los miles de años que siguieron a la fundación de Roma y que estuvieron determinados por los conceptos romanos, esta brecha fue salvada por lo que, desde los romanos, hemos denominado «tradición». El hecho de que esta tradición se ha ido adelgazando a medida que ha progresado la tradición moderna no es un secreto para nadie. Cuando el hilo de la tradición finalmente se rompió, la brecha entre pasado y futuro cesó de ser una peculiar condición de la actividad del pensamiento y de estar restringida, como experiencia, a los pocos que habían hecho del pensamiento su principal actividad. Y se convirtió en una realidad tangible y en una perplejidad para todos; esto es, se convirtió en un hecho políticamente relevante.

Kafka menciona la experiencia, la experiencia de lucha ganada por «él» que habita en el espacio intermedio entre el choque de las olas del pasado y el futuro. Esta experiencia es una experiencia en el pensamiento —puesto que, como vimos, la parábola entera se refiere a un fenómeno mental—y, como todas las experiencias, al hacer algo sólo puede ser ganada mediante la práctica, mediante los ejercicios (en este sentido, y en otros, esta suerte de pensamiento es diferente de procesos mentales tales como deducir, inducir y extraer conclusiones cuyas reglas lógicas de no contradicción y de coherencia interna pueden ser aprendidas de una vez por todas y sólo necesitan ser aplicadas). Los seis ensayos[10] que siguen son ejercicios de este ipo, y su único propósito es ganar experiencia en *cómo* pensar; no contienen prescripciones acerca de qué pensar o qué verdades sostener. Lo

10. El libro *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* incluye los siguientes ensayos: 1. «Tradition and the Modem Age», 2. «TheConcept ofHistory. Ancient and Modern», 3. «What is Authority?», 4. «What is Freedom?», 5. «The Crisis of Education», 6. «The Crisis in Culture : Its Social and Political Significance», 7. «Truth and Politics», 8. «The Conquest of Space and the Stature of Man» (N. de la t.).

que menos pretenden de todo es volver a atar el hilo roto de la tradición o inventar modernísimos sustitutos con los cuales rellenar la brecha entre pasado y futuro. Por todas partes de estos ejercicios el problema de la verdad se mantiene en suspenso; la cuestión es solamente cómo moverse en esta brecha —la única región donde acaso la verdad acabará por aparecer.

Más específicamente, éstos son ejercicios de pensamiento político tal como nace de los acontecimientos políticos de la actualidad (a pesar de que éstos son mencionados sólo de vez en cuando) y mi suposición es que el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de experiencia vivida y que debe mantenerse vinculado a ellos como a los únicos indicadores para poder orientarse. Puesto que estos ejercicios se mueven entre el pasado y el futuro, contienen tanto crítica como experimento, pero los experimentos no tratan de diseñar alguna suerte de futuro utópico, y la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no pretende «demoler» Más aún, las partes críticas y experimentales de los ensayos que siguen no están divididas con precisión, si bien, hablando de modo aproximado, los tres primeros ejercicios son más críticos que experimentales y los últimos cinco capítulos son más experimentales que críticos. Este gradual desplazamiento no es arbitrario, porque hay un elemento de experiencia en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuyo principal objetivo es descubrir los auténticos orígenes de los conceptos tradicionales para poder destilar de ellos nuevamente su espíritu original, el cual se ha evaporado tristemente de la mismas palabras clave del lenguaje político —tales como libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria— dejando tras sí cáscaras vacías con las que ajustar casi todas las cuentas, sin importar su realidad fenoménica subyacente.

Me parece, y espero que el lector estará de acuerdo con ello, que el ensayo como forma literaria tiene una afinidad natural con los ejercicios que tengo en la mente. Como cualquier colección de ensayos, este libro de ejercicios podría obviamente contener más o menos capítulos sin por ello cambiar su carácter. Su unidad —que, para mí, constituye la justificación para publicarlos en forma de libro— no es la unidad de un todo sino la de una secuencia de movimientos que, como en una suite musical, están escritas en la misma tonalidad o en tonalidades afines. La propia secuencia está determinada por el con-

tenido. A este respecto, el libro está dividido en tres partes. La primera parte trata de la moderna ruptura de la tradición y del concepto de historia con el que la época moderna esperó reemplazar los conceptos de la metafísica tradicional. La segunda parte discute dos conceptos políticos centrales e interrelacionados, autoridad y libertad; presupone el debate planteado en la primera parte en el sentido de que preguntas tan elementales y directas como: ¿Qué es la autoridad?, ¿Qué es la libertad?, pueden surgir solamente si ya no hay respuestas válidas o disponibles, transmitidas por la tradición. Finalmente, los cuatro ensayos de la última parte son francos intentos de aplicar el tipo de pensamiento ensayado en las dos primeras partes del libro a problemás tópicos, inmediatos, con los que diariamente nos enfrentamos, ciertamente no para dar con soluciones definitivas sino con la esperanza de clarificar los problemas y alcanzar alguna seguridad al enfrentarnos a cuestiones específicas.

LABOR, TRABAJO, ACCIÓN
Una conferencia[1]

Damas y caballeros.

Durante el corto lapso de tiempo de que dispongo, me gustaría plantear una pregunta aparentemente extraña. Mi pregunta es la siguiente: ¿En qué consiste una vida activa? *¿Qué hacemos cuando actuamos?* Al formular esta pregunta, presupondré la validez de la vieja distinción entre dos modos de vida, entre una *vita contemplativa* y una *vita activa*, que encontramos en nuestra tradición de pensamiento filosófico y religioso hasta el umbral de la Edad Moderna, y presupondré también que cuando hablamos de contemplación y acción no sólo hablamos de ciertas facultades humanas, sino también de dos formas distintas de vida. Seguramente, la cuestión tiene cierta relevancia. Porque, incluso si no impugnamos la opinión tradicional según la cual la contemplación es de un orden superior al de la acción, o según la cual toda acción no es más que un medio cuyo verdadero fin es la contemplación, no podemos dudar —y nadie lo ha dudado— que es bastante posible para los seres humanos pasar por la vida sin abandonarse jamás a la contemplación, mientras que, por otra parte, ningún hombre puede permanecer en estado contemplativo durante toda su vida. En otras palabras, la vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente. Porque está en la condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de actividades; depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano,

1. Conferencia probablemente pronunciada en 1957. El mecanuscrito de la conferencia se halla depositado en «The Papers of Hannah Arendt» de la Library of Congress.

depende del trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos de modo que la paz, la condición para la quietud de la contemplación, esté asegurada.

Al referirme a nuestra tradición, he descrito las tres articulaciones principales de la vida activa al modo tradicional, esto es, como sirviendo a los fines de la contemplación. Sin embargo, es lógico que la vida activa haya sido siempre descrita por aquellos que adoptaron el modo de vida contemplativa; de ahí que, la *vita activa* haya sido siempre definida desde el punto de vista de la contemplación. Todos los tipos de actividad humana, comparados con la absoluta quietud de la contemplación, parecian similares en la medida en que fueron caracterizados por la inquietud, por algo negativo, por *a-skholia* o por *nec-otium*, por el no-ocio, o por la ausencia de las condiciones que hacen posible la contemplación. Comparadas con esta actitud de quietud, todas las distinciones y articulaciones inherentes a la *vita activa* desaparecen y, desde el punto de vista de la contemplación, poco importa lo que perturbe la necesaria quietud: sólo que el hecho de ésta sea perturbada.

Así, tradicionalmente la *vita activa* toma su significado de la *vita contemplativa*; le fue concedida una muy restringida dignidad ya que servía a las necesidades y exigencias de la contemplación en un cuerpo vivo. El cristianismo, con su creencia en un más allá, cuyos goces se anuncian en las delicias de la contemplación, confiere sanción religiosa al envilecimiento de la *vita activa*, mientras que, por otra parte, el mandato de amar al prójimo actuó como contrapeso a esta valoración desconocida por la antigüedad. Pero el establecimiento del propio orden, según el cual la contemplación era la más elevada de las facultades humanas, era, en origen, griego y no cristiano; coincidió con el descubrimiento de la contemplación como el modo de vida del filósofo que, en cuanto tal, se consideró superior al modo de vida político del ciudadano en la polis. Lo importante, y aquí sólo puedo mencionarlo de pasada, es que la cristiandad, al contrario de lo que con frecuencia se piensa, no elevó la vida activa a una posición superior, no la salvó de su ser secundario, ni la consideró, al menos teóricamente, como algo con un significado y un fin en sí misma. Y, en efecto, un cambio en este orden jerárquico era imposible mientras la verdad fuera el único principio englobante que permitiera establecer un orden entre las facultades humanas, verdad que además era en-

tendida como revelación, como algo esencialmente *dado* al hombre, como distinta de aquella verdad que es el resultado de alguna actividad mental —pensamiento o razonamiento— o como el conocimiento que se adquiere por medio de la fabricación.

De ahí surge la cuestión: ¿Por qué no fue descubierta la *vita activa*, con todas sus distinciones y articulaciones, tras la moderna ruptura con la tradición y la consiguiente inversión de su orden jerárquico, tras la «re-evaluación de todos los valores» en Marx y Nietzsche? Y aquí la respuesta se puede resumir brevemente, a pesar de que resulta bastante compleja en un análisis concreto: está en la propia naturaleza de la famosa inversión de los sistemas filosóficos o de las jerarquías de valores el dejar el esqueleto conceptual intacto. Esto es especialmente cierto en el caso de Marx, que estaba convencido de que bastaba con invertir a Hegel para encontrar la verdad —a saber, la verdad del sistema hegeliano, el descubrimiento de la naturaleza dialéctica de la historia—. Permítanme explicar con brevedad cómo esta identidad se muestra en nuestro contexto. Cuando enumeré las principales actividades humanas —labor, trabajo, acción—, era obvio que la acción ocupaba la posición más elevada. En la medida en que la acción está conectada con la esfera política de la vida humana, esta valoración concuerda con la opinión prefilosófica, preplatónica, habitual en la vida de la *polis* griega. La introducción de la contemplación como el punto más alto de la jerarquía tuvo como resultado una nueva disposición de este orden, aunque no siempre a través de una teoría explícita. (A menudo hemos rendido homenaje verbal a la antigua jerarquía, cuando esta jerarquía ya había sido invertida en la enseñanza efectiva de los filósofos.) Desde el punto de vista de la contemplación, la más alta actividad no era la acción sino el trabajo; el surgimiento de la actividad artesanal, en la escala de las valoraciones, hace su primera aparición en escena en los diálogos de Platón. La labor permaneció, claro está, abajo de todo, pero la actividad política, como algo necesario para la vida de la contemplación, era ahora reconocida sólo en la medida en que podía ser desarrollada del mismo modo que la actividad del artesano. Sólo al ser considerada como una actividad de trabajo, podía esperarse de la acción política resultados durables. Y tales resultados durables significaban la paz, la paz necesaria para la contemplación: ningún cambio.

Si atendemos a la inversión que se ha producido en la época mo-

derna, inmediatamente nos damos cuenta de que la característica más importante a este respecto es la glorificación de la labor, seguramente la última cosa que cualquier miembro de una de las comunidades clásicas, ya sea ésta Roma o Grecia, hubiera encontrado digna de tal posición. Sin embargo, en el momento en que profundizamos en este asunto vemos que no era la labor como tal la que ocupaba esta posición (Adam Smith, Locke, Marx son unánimes en su desprecio hacia las tareas domésticas, la labor no cualificada que sirve solamente para consumir), sino la labor *productiva*. De nuevo el patrón de los resultados durables constituye el criterio. Así, Marx, ciertamente el mayor filósofo de la labor, trató constantemente de reinterpretar ésta según la imagen de la actividad del trabajo, de nuevo a expensas de la actividad política. Ciertamente las cosas habían cambiado. La actividad política no es ya considerada como el establecimiento de leyes inmutables que *producirían* una comunidad y que tendrían como resultado final un producto fiable, el cual se parecería exactamente a como lo hubiese proyectado el fabricador —como si las leyes o constituciones fueran cosas con una naturaleza semejante a la de la mesa fabricada por el carpintero de acuerdo con el proyecto que él tenía en la mente antes de empezar a fabricarlo—. Ahora se supone que la actividad política «produce *historia*» —una frase que apareció por primera vez en Vico— y no una comunidad, y esta historia tiene, como sabemos bien, su producto final, la sociedad sin clases, la cual constituiría el final del proceso histórico del mismo modo que la mesa es el auténtico fin del proceso de fabricación. En otros términos, puesto que en el nivel teórico los grandes reevaluadores de los antiguos valores no han hecho más que invertir las cosas, la antigua jerarquía en el seno de la *vita activa* difícilmente fue perturbada: los viejos modos de pensar prevalecieron y la única distinción relevante entre lo viejo y lo nuevo fue que este orden, cuyo origen y falta de sentido descansan en la experiencia efectiva de la contemplación, devino altamente cuestionable, puesto que el acontecimiento real que caracteriza a la Edad Moderna a este respecto fue que la propia contemplación había devenido sin sentido. No nos ocuparemos aquí de este acontecimiento. En lugar de ello, propongo, aceptando la más vieja y prefilosófica jerarquía, examinar estas actividades por sí mismas. Y la primera cosa de la que se habrán dado cuenta es de mi distinción entre labor y trabajo, distinción que probablemente les ha sonado algo inhabitual. La trazo a partir de un comentario bastante despreocupado de Locke, quien habla de «la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos». (Los trabajadores son, en el lenguaje aristotélico, los que «con sus cuerpos subvienen las necesidades de la vida».) La evidencia fenoménica a favor de esta distinción es demasiado llamativa para ser dejada de lado, y, con todo, podemos constatar que, aparte de algunas observaciones dispersas y del importante testimonio de la historia social e institucional, casi no hay nada para avalarla.

En contra de esta falta de evidencia se presenta el hecho simple y pertinaz de que todas las lenguas europeas, antiguas o modernas, contienen dos palabras no relacionadas etimológicamente para lo que hemos llegado a pensar como la misma actividad: de esta forma, el griego distinguía entre *ponein* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, el francés entre *travailler* y *ouvrer*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*. En todos estos casos, los equivalentes de labor tienen una inequívoca connotación de experiencias corporales, de fatiga y de incomodidad, y en la mayoría de los casos se usan significativamente para indicar los dolores de parto. Y el último en usar esta original conexión fue Marx, que definió la labor como la «reproducción de la vida individual», y el engendrar, como la producción de una «vida ajena», como la producción de las especies.

Si dejamos de lado todas las teorías, especialmente las teorías modernas de la labor después de Marx, y seguimos solamente esta evidencia histórica y etimológica, es obvio que la labor es una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo, esto es, como dijo el joven Marx, el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, o el modo humano de este metabolismo que compartimos con todos los organismos vivos. Por medio de la labor, los hombres producen lo vitalmente necesario que debe alimentar el proceso de la vida del cuerpo humano. Y dado que este proceso vital, a pesar de conducirnos en un progreso rectilíneo de declive desde el nacimiento a la muerte, es en sí mismo circular, la propia actividad de la labor debe seguir el ciclo de la vida, el movimiento circular de nuestras funciones corporales, lo que significa que la actividad de la labor no conduce nunca a un fin mientras dura la vida; es indefinidamente repetitiva. A diferencia del trabajo, cuyo fin llega cuando el objeto está acabado, listo para ser añadido al mundo común de las cosas y de los objetos, la labor se mueve siempre en el mismo ciclo prescrito por el organismo vivo, y el final

de sus fatigas y problemas sólo se da con el fin, es decir, con la muerte del organismo individual.

En otras palabras, la labor produce bienes de consumo, y laborar y consumir no son más que dos etapas del siempre recurrente ciclo de la vida biológica. Estas dos etapas del proceso vital se siguen tan exactamente una a otra que casi constituyen uno y el mismo movimiento, que cuando casi ha acabado debe empezar de nuevo. La labor, a diferencia de todas las demás actividades humanas, se halla bajo el signo de la necesidad, de la «necesidad de subsistir» como solía de decir Locke, de la «eterna necesidad impuesta por la naturaleza», en palabras de Marx. De ahí que el auténtico objetivo de la revolución sea, en Marx, no sólo la emancipación de las clases laborales o trabajadoras, sino la emancipación del hombre de la labor. Porque «el reino de la libertad empieza solamente donde la labor, determinada por la carencia» y la inmediatez de «las necesidades físicas», acaba. Y esta emancipación, como sabemos actualmente, en la medida en que es posible, no se da a través de la emancipación política —la igualdad de todas las clases de ciudadanos— sino a través de la tecnología. Dije: hasta donde es posible, y con ello quería decir que el consumo, como fase del movimiento cíclico del organismo vivo, es en cierto sentido también labor.

Los bienes de consumo, el resultado inmediato del proceso de la labor, son las menos durables de las cosas tangibles. Son, como señaló Locke, «de breve duración, de forma que —si son consumidos— decaerán y perecerán por sí mismos». Tras una corta estancia en el mundo, retornan al proceso natural que los produjo, bien por la absorción en el proceso vital de los animales humanos, bien por degradación; en la forma que les ha conferido la mano del hombre desaparecen mucho más rápidamente que cualquier otra porción del mundo. Son las menos mundanas y, al mismo tiempo, las más naturales y las más necesarias de todas las cosas. A pesar de ser fruto de la mano del hombre, van y vienen, son producidas y consumidas, en consonancia con el siempre recurrente movimiento cíclico de la naturaleza. De ahí que no puedan ser «amontonadas» ni «almacenadas», como hubiera sido necesario si tuvieran que servir al principal objetivo de Locke: establecer la validez de la propiedad privada sobre la base de los derechos que tienen los hombres de poseer su propio cuerpo.

Pero mientras la labor, en el sentido de producir cosas durables —algo que sobreviva a la propia actividad e incluso a la vida del productor—, es bastante «improductiva» y fútil, en cambio es altamente productiva en otro sentido. El *poder* de la labor del hombre es tal que él produce más bienes de consumo que los necesarios para su propia supervivencia y la de su familia. Esta, por así decirlo, abundancia natural del proceso de la labor ha permitido a los hombres esclavizar o explotar a sus congéneres, liberándose a sí mismos, de este modo, de la carga de la vida; y a pesar de que esta liberación de algunos ha sido siempre lograda por medio de la fuerza de una clase dirigente, no hubiera sido nunca posible sin esta fertilidad inherente a la propia labor humana. Con todo, incluso esta «productividad» específicamente humana es parte integrante de la naturaleza, tiene algo de la superabundancia que vemos en todas partes en la familia de la naturaleza. No es más que otro modo del «creced y multiplicaos» en el cual, por así decirlo, la propia voz de la naturaleza nos habla.

Dado que la labor corresponde a la propia condición de la vida, participa no sólo de la fatiga y de los problemas de la vida, sino tambien de la simple felicidad con la que podemos experimentar nuestro estar vivos. La «bendición o el júbilo de la labor», que juega un papel tan importante en las modernas teorías de la labor, no es una noción vacía. El hombre, autor del artificio humano, al cual denominamos mundo para distinguirlo de la naturaleza, y los hombres, que están siempre en relación unos con otros por la acción y la palabra, no son de ninguna manera meramente seres naturales. Pero, en la medida en que somos también simplemente criaturas vivas, la labor es el único modo por el que podemos permanecer y girar con contentamiento en el ciclo prescrito de la naturaleza, el afán y el descanso, la labor y el consumo, con la misma regularidad feliz y sin propósito con la que se suceden el día y la noche, la vida y la muerte. La recompensa de la fatiga y del sufrimiento, aunque no deje nada tras sí, es incluso más real, menos fútil que cualquier otra forma de felicidad. Reside en la fertilidad de la naturaleza, en la serena confianza de que quien ha realizado, con la «fatiga y en el tormento», su parte, permanece como una porción de la naturaleza en el futuro de sus hijos y de los hijos de éstos. El Antiguo Testamento, que, a diferencia de la antigüedad clásica, sostiene que la vida es sagrada y, por lo tanto, que ni la muerte ni la labor son un mal (y ciertamente no por un argumento en contra

de la vida), muestra en las historias de los patriarcas la despreocupación de éstos por la muerte y de cómo les sobrevenía bajo la forma familiar de la noche y del descanso sereno y eterno «a una edad avanzada y cargados de años».

La bendición de la vida como un todo, inherente a la labor, no puede ser jamás encontrada en el trabajo y no debería ser confundida con el inevitable y breve alivio y júbilo que sigue al cumplimiento de éste y acompaña al éxito. La bendición de la labor es que el esfuerzo y la gratificación se suceden tan inmediatamente como el producir y el consumir, de modo que la felicidad es concomitante al propio proceso. No hay ni felicidad ni contento duraderos para los seres humanos fuera del ciclo prescrito de agotamiento penoso y de regeneración placentera. Todo lo que rompe el equilibrio de este ciclo —la miseria, en la que el agotamiento va seguido por la desgracia, y una vida sin esfuerzo alguno, donde el aburrimiento toma el lugar del agotamiento y donde los molinos de la necesidad, del consumo y de la digestión trituran despiadamente hasta la muerte a un cuerpo humano impotente— arruina la felicidad elemental de estar vivo. Un elemento de la labor está presente en todas las actividades humanas, incluso en las más altas, en la medida en que pueden ser emprendidas como tareas «rutinarias» mediante las cuales nos ganamos la vida y nos mantenemos vivos. Su propia repetitividad, que a menudo consideramos un peso que nos agota, es lo que nos procura aquel mínimo de contento animal, del cual los grandes y significativos momentos de alegría, que son raros y que nunca duran, nunca pueden ser sustitutos, y sin el cual difícilmente serían soportables los momentos más duraderos, a pesar de ser igualmente raros, de dolor y pesar.

El trabajo de nuestras manos, como distinto de la labor de nuestros cuerpos, fabrica la pura variedad inacabable de cosas cuya suma total constituye el artificio humano, el mundo en el que vivimos. No son bienes de consumo sino objetos de uso, y su uso no causa su desaparición. Dan al mundo la estabilidad y solidez sin la cual no se podría confiar en él para albergar esta criatura inestable y mortal que es el hombre.

Por supuesto, la durabilidad del mundo de las cosas no es absoluta; no consumimos las cosas sino que las usamos, pero si no lo hacemos, simplemente se degradan, retornan al proceso natural general del cual nosotros las habíamos extraído y contra el cual fueron erigi-

das. Abandonada a sí misma o arrojada del mundo humano, la silla se convertirá de nuevo en madera, y la madera se degradará y retornará a la tierra de la que había surgido el árbol antes de ser talado y devenir el material sobre el que trabajar y con el que construir. Sin embargo, aunque el uso desgasta estos objetos, este fin no forma parte de un plan preconcebido; no era éste el propósito por el que fueron fabricados, del mismo modo que la «destrucción» o el immediato consumo del pan constituye su fin inherente; lo que el uso agota es la durabilidad. En otras palabras, la destrucción, a pesar de inevitable, es accidental al uso pero inherente al consumo. Lo que distingue el más endeble par de zapatos de los meros bienes de consumo es que no se estropean si no los llevo, son objetos y, por consiguiente, poseen por sí mismos cierta independencia «objetiva», aunque modesta. Usados o sin usar permanecerán en el mundo por un cierto tiempo a menos que sean destruidos sin motivo.

Esta durabilidad da a las cosas del mundo su relativa independencia con respecto a los hombres que las producen y que las usan, su objetividad que las hace oponerse, «resistir» y soportar, al menos por un tiempo, las necesidades y exigencias voraces de sus usuarios vivos. Desde este punto de vista, las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad descansa en el hecho de que los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, recuperan su identidad gracias a sus relaciones con la persistente mismidad de los objetos, la misma silla hoy y mañana, antiguamente la misma casa del nacimiento a la muerte. Frente a la subjetividad de los hombres se sitúa la objetividad del artificio hecho por el hombre y no la indiferencia de la naturaleza. Sólo porque hemos erigido un mundo de objetos a partir de lo que la naturaleza nos da y hemos construido este ambiente artificial dentro de la naturaleza, que así nos protege de ella, podemos considerar a la naturaleza como algo «objetivo». Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, habría movimiento eterno, pero no objetividad.

Durabilidad y objetividad son los resultados de la fabricación, el trabajo del *Homo faber*, que consiste en la concreción. La solidez, inherente hasta en la más frágil de las cosas, proviene, en último término, de la materia que es transformada en material. El material ya es un producto de las manos humanas que lo han extraído de su lugar natural, ya matando un proceso de vida, como en el caso del árbol que

provee de madera, ya interrumpiendo uno de los procesos naturales más lentos, como en el caso del hierro, la piedra o el mármol arrancados del seno de la tierra. Este elemento de violación y violencia está presente en toda fabricación, y el hombre como creador del artificio humano ha sido siempre un destructor de la naturaleza. La experiencia de esta violencia es la más elemental de la fuerza humana y, al mismo tiempo, la opuesta del esfuerzo agotador y doloroso experimentado en la pura labor. Ya no se trata del ganarse el pan «con el sudor de la frente», en que el hombre puede ser realmente el amo y señor de todas las criaturas vivientes, aunque sea todavía el servidor de la naturaleza, de sus propias necesidades naturales, y de la tierra. El *Homo faber* se convierte en amo y señor de la propia naturaleza en la medida en que viola y destruye parcialmente lo que le fue dado.

El proceso de fabricación está en sí mismo enteramente determinado por las categorías de medio y fin. La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí y de que sólo es un medio para producir tal fin. A diferencia de la actividad de la labor, donde la labor y el consumo son sólo dos etapas de un idéntico proceso —el proceso vital del individuo o de la sociedad— la fabricación y el uso son dos procesos enteramente distintos. El fin del proceso de fabricación se da cuando la cosa está terminada, y este proceso no necesita ser repetido. El impulso hacia la repetición procede de la necesidad del artesano de ganarse su medio de subsistencia, esto es, del elemento de la labor inherente a su trabajo, o puede también provenir de la demanda de multiplicación en el mercado. En ambos casos, el proceso es repetido por razones externas a sí mismo, a diferencia de la compulsiva repetición inherente a la labor, en que uno debe comer para poder laborar y debe laborar para poder comer. No se debe confundir la multiplicación y la repetición, a pesar de que pueda ser percibida por el artesano como mera repetición, que una máquina podría ejecutar mejor y más productivamente. La multiplicación realmente multiplica las cosas, mientras que la repetición simplemente sigue el recurrente ciclo de la vida en el que sus productos desaparecen casi tan rápidamente como han aparecido.

Tener un comienzo definido y un fin determinado predecible es la característica de la fabricación, que a través de este solo rasgo se distingue de todas las demás actividades humanas. La labor, atrapa-

da en el movimiento cíclico del proceso biológico, carece de principio y, propiamente hablando, de fin —solamente pausas, intervalos entre agotamiento y regeneración. La acción, a pesar de que puede tener un comienzo definido, nunca tiene, como veremos, un fin predecible. Esta gran fiabilidad del trabajo se refleja en el hecho de que el proceso de fabricación, a diferencia de la acción, no es irreversible: todo lo producido por las manos humanas puede ser destruido por ellas y ningún objeto de uso se necesita tan urgentemente en el proceso vital como para que su fabricante no pueda sobrevivir a su destrucción y afrontarla. El hombre, el fabricante del artificio humano, de su propio mundo, es realmente un dueño y señor, no sólo porque se ha impuesto como el amo de toda la naturaleza, sino también porque es dueño de sí mismo y de sus actos. Esto no puede decirse ni de la labor, en la que permanece sujeto a sus necesidades vitales, ni de la acción, en la que depende de sus semejantes. Sólo con su imagen del futuro producto, el *Homo faber* es libre para producir, y también sólo frente al trabajo de sus manos es libre de destruirlo.

Dije antes que todos los procesos de fabricación están determinados por las categorías de medio y fin. Esto se manifiesta muy claramente en el importante papel que desempeñan en ella las herramientas y los útiles. Desde el punto de vista del *Homo faber*, el hombre es en efecto, como dijo Benjamín Franklin, un «fabricador de útiles». Por supuesto que las herramientas y utensilios son también usados en el proceso de la labor, como sabe toda ama de casa que orgullosamente posee todos los chismes de una cocina moderna, pero estos utensilios tienen un carácter y función diferente cuando son usados para la labor; sirven para aligerar el peso y mecanizar la labor del laborante. Son, por así decirlo, antropocéntricos, mientras que las herramientas de la fabricación son diseñadas e inventadas para la fabricación de cosas; su idoneidad y precisión son dictadas por propósitos «objetivos» mucho más que por necesidades y exigencias subjetivas. Además, cada proceso de fabricación produce cosas que duran considerablemente más tiempo que el proceso que las llevó a la existencia, mientras que en un proceso de labor, que da a luz a estos bienes de «corta duración», las herramientas y útiles que se usan son las únicas cosas que sobreviven al propio proceso de la labor. Son cosas de uso para la labor, y como tales no son el resultado del mismo proceso de la labor. Lo que domina la labor que hacemos con el propio cuerpo,

e incidentalmente todos los procesos de trabajo ejecutados según el modo de la labor, no es ni el esfuerzo intencionado ni el mismo producto, sino el movimiento y el ritmo que el proceso impone a los que laboran. Los utensilios de la labor son atraídos hacia este ritmo en el que el cuerpo y la herramienta giran en el mismo movimiento repetitivo —hasta en el uso de las máquinas, cuyo movimiento está más adaptado a la ejecución de la labor, ya no es el movimiento del cuerpo el que determina el movimiento del utensilio, sino que es el movimiento de la máquina el que fuerza los movimientos del cuerpo, mientras que, en un estadio más avanzado, lo substituye del todo—. Me parece altamente significativo que la tan discutida cuestión de si el hombre debe «adaptarse» a la máquina o la máquina debe ser adaptada a la naturaleza del hombre, no ha surgido nunca con respecto a los simples útiles y herramientas. Y la razón es que todas las herramientas del artificio permanecen siervas de la mano, mientras que las máquinas exigen de hecho que quien labora sirva, que adapte el ritmo natural de su cuerpo a su movimiento mecánico. En otras palabras, incluso en la herramienta más refinada existe una sierva incapaz de dirigir o de substituir a la mano; incluso la máquina más primitiva guía y reemplaza idealmente la labor del cuerpo.

La experiencia más fundamental que tenemos de la instrumentalidad surge del proceso de fabricación. Y aquí sí que es cierto que el fin justifica los medios: más aún, los produce y los organiza. El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, tal como la madera justifica que matemos el árbol, y la mesa justifica la destrucción de la madera. Del mismo modo, el producto final organiza el propio proceso de trabajo, decide los especialistas que necesita, la medida de cooperación, el número de participantes o de cooperadores. De ahí que todo y todos sean juzgados en términos de su utilidad y adecuación al producto final deseado y a nada más.

De forma bastante extraña, la validez de la categoría medio-fin no se agota con el producto final para el que todo y todos devienen un medio. A pesar de que el objeto es un fin con respecto al medio a través del cual ha sido producido y es el fin del proceso de fabricación, nunca se convierte, por así decirlo, en un fin en sí mismo, al menos no mientras sigue siendo un objeto de uso. Éste inmediatamente se sitúa en otra cadena de medio-fin en virtud de su efectiva utilidad; como mero objeto de uso se convierte en un medio para, digamos, una vida

confortable, o como objeto de cambio, es decir, en la medida en que se ha atribuido un valor definido al material usado en su fabricación, se convierte en un medio para obtener otros objetos. En otras palabras, en un mundo estrictamente utilitario, todos los fines están forzados a tener una corta duración; son transformados en medios para fines ulteriores. Una vez logrado, el fin cesa de ser un fin y se convierte en un objeto entre objetos que en cualquier momento pueden ser transformados en medios para lograr otros fines. La perplejidad del utilitarismo que constituye, por así decirlo, la filosofía del *Homo faber*, es que queda atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar nunca a ningún principio que pueda justificar la categoría, es decir, la utilidad misma.

La salida habitual de este dilema es hacer del usuario, el propio hombre, el fin último para poder interrumpir la cadena interminable de fines y medios. Que el hombre es un fin en sí mismo y que nunca debe ser usado como medio para lograr otros fines, no importa cuán elevados puedan ser éstos, es algo que conocemos bien gracias a la filosofía moral de Kant, y no hay ninguna duda de que Kant quería ante todo relegar a la categoría de medio-fin junto con la filosofía utilitarista al lugar que le correspondía e impedir que ésta pudiera regir las relaciones entre hombre y hombre en vez de las relaciones entre hombres y cosas. Sin embargo, hasta la fórmula intrínsecamente paradójica de Kant fracasa en su intento de resolver las perplejidades del *Homo faber*. Al elevar al usuario a la posición de fin último, degrada todavía más enérgicamente todos los demás «fines» a meros medios. Si el usuario es el más alto fin, «la medida de todas las cosas», entonces no sólo la naturaleza, tratada por la fabricación como casi el «material sin dignidad» sobre el que trabajar y al que atribuir un «valor» (como dijo Locke), sino también las propias cosas «valiosas» se convierten en simples medios, perdiendo de ese modo su intrínseca dignidad. O, por decirlo de otra manera, la más mundana de todas las actividades pierde su sentido objetivo original, deviene un medio para satisfacer necesidades subjetivas, en sí misma y por sí misma ya no es significativa, por más útil que pueda ser.

Desde el punto de vista de la propia fabricación el producto final es un fin en sí, una entidad durable independiente con existencia propia, del mismo modo que el hombre es un fin en sí mismo en la filosofía moral de Kant. Por supuesto lo que está en juego no es la ins-

trumentalidad como tal, el uso de medios para lograr un fin, sino la generalización de la experiencia de la fabricación donde el provecho y la utilidad son establecidos como las normas últimas para el mundo, así como para la vida activa de los hombres que en él se mueven. Se puede decir que El *Homo faber* ha transgredido los límites de su actividad cuando, bajo el disfraz del utilitarismo, propone que la instrumentalidad gobierne el reino del mundo finito tan exclusivamente como gobierna la actividad a través de la cual las cosas en él contenidas llegan a ser. Esta generalización será siempre la tentación específica del *Homo faber*, a pesar de que, en último análisis, será su propia ruina: será abandonado a la ausencia de sentido en el corazón de la utilidad; el utilitarismo nunca puede dar con la respuesta a la cuestión que Lessing una vez formuló a los filósofos utilitaristas de su tiempo: «Y cuál es, os ruego, el uso del uso?».

En la misma esfera de la fabricación, no hay más que un género de objetos al que la inacabable cadena de medios y fines no es aplicable, y es la obra de arte, la más inútil y, al mismo tiempo, la más durable de las cosas que las manos humanas pueden producir. Su característica propia es su alejamiento de todo el contexto del uso ordinario, de forma que se da el caso de que un antiguo objeto de uso, por ejemplo una pieza de mobiliario de una época ya pasada, sea considerado por una generación posterior como una «obra maestra», sea colocado en un museo y, de esta forma, cuidadosamente separado de cualquier uso posible. Del mismo modo que el propósito de una silla es actualizado cuando alguien se sienta en ella, el propósito inherente a una obra de arte —tanto si el artista lo sabe como si no lo sabe, tanto si el fin es alcanzado como si no lo es— es conseguir permanecer a través de las épocas. En ningún otro lugar aparece con tanta pureza y claridad la simple durabilidad del mundo fabricado por el hombre; en ningún otro lugar, por lo tanto, este mundo de objetos se manifiesta tan espectacularmente como el hogar no mortal para los seres mortales. Y, a pesar de que la fuente real de inspiración de estos objetos permanentes sea el pensamiento, esto no les impide ser cosas. El proceso del pensar no produce cosas tangibles, tal como tampoco los produce la simple habilidad para usar objetos. La concreción que se da al escribir algo, al pintar una imagen, o al componer una pieza de música, etc., es lo que *hace* realmente del pensamiento una realidad; y para producir estos objetos de pensamiento, a los que

habitualmente llamamos obras de arte, se requiere el mismo trabajo que para construir, gracias al primordial instrumento de las manos humanas, las otras cosas, menos durables y más útiles, del artificio humano.

El mundo de las cosas fabricado por el hombre se convierte en un hogar para los hombres mortales, cuya estabilidad perdurará y sobrevivirá al siempre cambiante movimiento de sus vidas y gestas sólo en la medida en que trascienda la simple funcionalidad de los bienes de consumo y la utilidad de los objetos de uso. La vida, en su sentido no biológico, el lapso de tiempo que le es concedido a cada hombre entre el nacimiento y la muerte, se manifiesta en la acción y el discurso, hacia los que hemos de dirigir ahora nuestra atención. Con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano y tal inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra apariencia física original. Dado que a través del nacimiento hemos entrado en el Ser, compartimos con las otras entidades la cualidad de la alteridad [*Otherness*], un aspecto importante de la pluralidad que hace que sólo nos podamos definir por la distinción, esto es, no somos capaces de decir qué *es* algo sin distinguirlo de alguna otra cosa. Sin embargo, sólo el hombre puede *expresar* la alteridad y la individualidad, sólo él puede distinguirse y comunicarse *a sí mismo*, y no meramente algo —sed o hambre, afecto, hostilidad o miedo—. En el hombre, la alteridad y la distinción devienen unicidad, y lo que el hombre inserta con la palabra y la acción en la sociedad de su propia especie es la unicidad. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como a la labor, ni es provocada por las exigencias y deseos, como el trabajo. Es incondicionada; su impulso surge del comienzo que entró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa. Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, como indica la palabra griega *arkhein*, o poner algo en movimiento, que es el significado original del *agere* latino.

Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad humana, por el hecho de que no es un hombre, sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos. Pero sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres, vivir entre los que son mis iguales. De ahí que, cuando yo

me inserto en el mundo, se trata de un mundo donde ya están presentes otros. La acción y la palabra están tan estrechamente ligados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe siempre contener, al mismo tiempo, la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado : «¿Quién eres tú?». La manifestación de «quién es alguien» se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante; sin palabra, la acción pierde el actor, y el agente de los actos sólo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que trata de hacer. Es exactamente como lo dijo Dante en una ocasión —y más sucintamente de lo que yo podría expresar (*De Monarchia*, I, 13): «Porque, en toda acción, lo que intenta principalmente el agente [...] es manifestar su propia imagen. De ahí que todo agente, en tanto que hace, se deleita en hacer; puesto que todo lo que es apetece su ser, y puesto que en la acción el ser del agente está de algún modo ampliado, la delicia necesariamente sigue... Así, nada actúa a menos que [al actuar] haga patente su latente yo». Por supuesto, esta revelación del «quién», al contrario de lo «que» alguien es o hace —sus talentos o habilidades, sus triunfos o fracasos, que exhibe u oculta— no puede ser conseguida voluntariamente. Al contrario, es más que verosímil que el «quién» permanezca siempre oculto para la propia persona —como el *daimon* de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro y, por lo tanto, sólo visible para los que éste encontraba de frente—. Con todo, a pesar de ser desconocida para la persona, la acción es intensamente personal. La acción sin un nombre, un «quién» ligado a ella, carece de significado, mientras que una obra de arte retiene su relevancia conozcamos o no el nombre del artista. Permítanme recordarles los monumentos al Soldado Desconocido tras la Primera Guerra Mundial. Son el testimonio de la necesidad de encontrar un «quién», un alguien identificable, al que hubieran revelado los cuatro años de matanzas. La repugnancia a aceptar el hecho brutal de que el agente de la guerra no era auténticamente Nadie inspiró la construcción de monumentos a desconocidos —esto es, a todos aquellos que la guerra había fracasado en dar a conocer, robándoles así, no sus hazañas, sino su dignidad humana.

Dondequiera que los hombres viven juntos, existe un trama de relaciones humanas que está, por así decirlo, urdida por los actos y las palabras de innumerables personas, tanto vivas como muertas. Toda nueva acción y todo nuevo comienzo cae en una trama ya existente, donde, sin embargo, empieza en cierto modo un nuevo proceso que afectará a muchos, incluso más allá de aquellos con los que el agente entra en un contacto directo. Debido a esta trama ya existente de relaciones humanas, con sus conflictos de intenciones y voluntades, la acción casi nunca logra su propósito. Y es también debido a este medio y a la consiguiente cualidad de imprevisibilidad que la acción siempre produce historias [*stories*], intencionadamente o no, de forma tan natural como la fabricación produce cosas tangibles. Estas historias pueden entonces registrarse en monumentos y documentos, pueden contarse en la poesía y la historiografía, y elaborarse en toda suerte de materiales. Por sí mismas, no obstante, son de una naturaleza completamente diferente a estas concreciones. Nos dicen más acerca de sus sujetos, del «héroe» de cada historia, de lo que cualquier producto de las manos humanas puede contarnos acerca del maestro que lo produjo y, por tanto, no son productos propiamente hablando. A pesar de que todo el mundo comienza su propia historia, al menos la historia de su propia vida, nadie es su autor o su productor. Y, sin embargo, es precisamente en estas historias donde el significado real de una vida humana se revela finalmente. El hecho de que toda vida individual, entre el nacimiento y la muerte, pueda a la larga ser relatada como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia [*history*], la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que cada vida humana cuente su historia [*story*] y por la que la historia [*history*] se convierte en el libro de historias de la humanidad, con muchos actores y oradores y, aun así, sin autor, radica en que ambas son el resultado de la acción. La historia real en que estamos comprometidos mientras vivimos no tiene ningún autor visible o invisible, porque no está *fabricada*.

La ausencia de un fabricador en este ámbito explica la extraordinaria fragilidad y la falta de fiabilidad de los asuntos estrictamente humanos. Dado que siempre actuamos en una red de relaciones, las consecuencias de cada acto son ilimitadas, toda acción provoca no sólo una reacción sino una reacción en cadena, todo proceso es la causa de

nuevos procesos impredecibles. Este carácter ilimitado es inevitable; no lo podemos remediar restringiendo nuestras acciones a un marco de circunstancias controlable o introduciendo todo el material pertinente en un ordenador gigante. El acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la semilla de la misma ilimitación e imprevisibilidad; un acto, un gesto, una palabra bastan para cambiar cualquier constelación. En la acción, por oposición al trabajo, es verdad que nunca podemos realmente saber qué estamos haciendo.

Sin embargo, en claro contraste con esta fragilidad y esta falta de fiabilidad de los asuntos humanos, hay otra característica de la acción humana que parece convertirla en más peligrosa de lo que tenemos derecho a admitir. Y es el simple hecho de que, aunque no sabemos lo que estamos haciendo, no tenemos ninguna posibilidad de deshacer lo que hemos hecho. Los procesos de la acción no son sólo impredecibles, son también irreversibles; no hay autor o fabricador que pueda deshacer, destruir, lo que ha hecho si no le gusta o cuando las consecuencias muestran ser desastrosas. Esta peculiar resistencia de la acción, aparentemente en oposición a la fragilidad de sus resultados, sería del todo insoportable si esta capacidad no tuviera algún remedio en su propio terreno.

La redención posible de esta desgracia de la irreversibilidad es la facultad de perdonar, y el remedio para la impredecibilidad se halla contenido en la facultad de hacer y mantener las promesas. Ambos remedios van juntos: el perdón está ligado al pasado y sirve para deshacer lo que se ha hecho; mientras que atarse a través de promesas sirve para establecer en el océano de inseguridad del futuro islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la durabilidad de cualquier tipo, sería posible en las relaciones entre los hombres. Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad de actuar estaría, por así decirlo, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula para romper el hechizo. Sin estar atados al cumplimiento de las promesas, no seríamos nunca capaces de lograr el grado de identidad y continuidad que conjuntamente producen la «persona» acerca de la cual se puede contar una historia [*story*]; cada uno de nosotros estaría condenado a errar desamparado, sin dirección, en la oscuridad de nuestro solitario co-

razón, atrapado en sus humores, contradicciones y equívocos. Esta identidad subjetiva lograda por la sujeción a las promesas debe ser distinguida de la «objetiva», esto es, ligada a los objetos, aquella identidad que surge del confrontarse a la mismidad del mundo, a la que aludí al tratar el trabajo. A este respecto, perdonar y hacer promesas son como mecanismos de control establecidos en el propio seno de la facultad de iniciar procesos nuevos y sin fin.

Sin la acción, sin la capacidad de comenzar algo nuevo y de este modo articular el nuevo comienzo que entra en el mundo con el nacimiento de cada ser humano, la vida del hombre, que se extiende desde el nacimiento a la muerte, sería condenada sin salvación. El propio lapso de vida, en su carrera hacia la muerte, llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y a la destrucción. La acción, con todas sus incertezas, es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han *nacido* para eso, sino para comenzar algo nuevo. *Initium ut esser homo creatus est*; «para que hubiera comienzo fue creado el hombre», dijo Agustín. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el mundo; lo cual, naturalmente, no es más que otra forma de decir que, con la creación del hombre, el principio de la libertad apareció en la tierra.

$I \longleftrightarrow i_4$

invertible

ARENDT, Hannah: De la historia a la acción
PAIDÓS, Barcelona, 1995 - 109

EL PENSAR Y LAS REFLEXIONES MORALES[1]

Mediocridad y crueldad.

Para W. H. Auden

Hablar acerca del pensar me parece tan presuntuoso que les debo, creo, una justificación. Hace algunos años, en mi reportaje sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de «la banalidad del mal», y con esta expresión no aludía a una teoría o una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica del agente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad. Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar. Funcionaba en su papel de prominente criminal de guerra, del mismo modo que lo había hecho bajo el régimen nazi: no tenía ni la más mínima dificultad en aceptar un conjunto enteramente distinto de reglas. Sabía que lo que antes consideraba su deber, ahora era definido como un crimen, y aceptó este nuevo código de juicio como si no fuera más que otra regla de lenguaje distinta. A su ya limitada provisión de estereotipos había añadido algunas frases nuevas y solamente se vio totalmente desvalido al ser enfrentado a una situación en la que ninguna de éstas era aplicable como, en el caso más grotesco, cuando tuvo que hacer un discurso bajo el patíbulo y se vio obligado a recurrir a los *clichés* usados en las oraciones fúnebres, inaplicables en su caso, porque el superviviente no era él.[2] No se le había ocurrido

1. Tít. orig. «Thinking and Moral Considerations: A lecture», en *Social Research,* 1971, 38, n. 3, págs. 417-446.
2. Véase mi *Eichmann in Jerusalem,* 2ª edición, pág. 252 (existe trad. en Ed. Lumen, Barcelona, 1967, pág. 363).

pensar en cómo deberían ser sus últimas palabras, en caso de una sentencia de muerte que siempre había esperado, del mismo modo que sus incoherencias y flagrantes contradicciones a lo largo del juicio no lo habían incomodado. *Clichés*, frases hechas, adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen todos los acontecimientos y hechos en virtud de su misma existencia. Si siempre fuéramos sensibles a este requerimiento, pronto estaríamos exhaustos; Eichmann se distinguía únicamente en que pasó por alto todas estas solicitudes.

Esta total ausencia de pensamiento atrajo mi atención. ¿Es posible hacer el mal, los pecados de omisión y también los de comisión, cuando faltan no ya sólo los «motivos reprensibles» (como los denomina la ley) sino también cualquier otro tipo de motivo, el más mínimo destello de interés o volición? La maldad, comoquiera que la definamos, «este estar resuelto a ser un villano», ¿*no* es una condición necesaria para hacer el mal? Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, ¿depende de nuestra facultad de pensar? ¿Hay coincidencia entre la incapacidad para pensar y el fracaso desastroso de lo que comúnmente denominamos conciencia? Se imponía la siguiente pregunta: la actividad de pensar, en sí misma, el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, independientemente de su contenido específico o de sus resultados, ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que «condicione» a los hombres contra el el mal (la misma palabra *con-ciencia*, en cualquier caso, apunta en esta dirección, en la medida en que significa «conocer conmigo y por mí mismo», un tipo de conocimiento que se actualiza en cada proceso de pensamiento). Por último, ¿no se refuerza la urgencia de estas cuestiones por el hecho bien conocido y alarmante de que sólo la buena gente es capaz de tener mala conciencia, mientras que ésta es un fenómeno muy extraño entre los auténticos criminales? Una buena conciencia no existe sino como ausencia de una mala.

Tales eran los problemas. Por ponerlo en otros términos y usando un lenguaje kantiano, después de que me llamara la atención un fenómeno —la *quaestio facti*— que, quisiera o no, «me puso en po-

sesión de un concepto» (la banalidad del mal), no pude evitar suscitar la *quaestio juris* y preguntarme «con qué derecho lo poseía y lo usaba».[3]

I

Plantear preguntas como: «¿qué es el pensar?», «¿qué es el mal?» tiene sus dificultades. Son cuestiones que pertenecen a la filosofía o a la metafísica, términos que designan un campo de investigación que, como todos sabemos, ha caído en desgracia. Si se tratara simplemente de las críticas positivista o neopositivista, quizás no necesitaríamos ni preocuparnos de ello.[4] Nuestra dificultad al suscitar estas cuestiones nace menos de los que, de algún modo, las consideran «carentes de significado», que de aquellos a quienes va

3. Citado de las notas póstumas de las lecciones de Kant sobre metafísca, *Akademie Ausgabe*, vol XVIII, n. 5636.

4. La afirmación de Carnap de que la metafísica no es más «significativa» que la poesía contradice las pretensiones de los metafísicos; pero éstas, como, por otra parte, la valoración de Carnap, pueden estar basadas en una subestimación de la poesía. Heidegger, a quien eligiera Carnap como blanco de su ataque, contestó (a pesar de no hacerlo explícitamente) afirmando la estrecha relación entre pensamiento y poesía (*denken* y *dichten*); no eran idénticas, pero emanaban de la misma raíz. Y de la misma opinión era Aristóteles, a quien hasta ahora nadie ha acusado de escribir «mera» poesía: filosofía y poesía van, en cierto modo, juntas, tienen un peso idéntico (*Poética*, 1451 b5). Por otra parte, el célebre aforismo de Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (la última frase del *Tractatus*), si lo tomamos al pie de la letra, se aplicaría no sólo a lo que escapa a la experiencia sensible sino, al contrario, a la mayoría de los objetos de la sensación. Nada de lo que vemos, oímos o tocamos puede ser adecuadamente descrito con palabras. Cuando decimos: «El agua está fría» ni el agua ni el frío son descritos como nos son dados a los sentidos. ¿Y no fue precisamente el descubrimiento de esta discrepancia entre las palabras, el medio en el que pensamos, y el mundo de las apariencias, el medio en el que vivimos, lo que condujo a la filosofía y la metafísica al primer plano? Si se exceptúan los inicios —con Parménides y Heráclito—, el pensamiento, ya fuera como *nous* o como *logos*, era considerado capaz de alcanzar el verdadero Ser, mientras que al final se desplazó el acento y pasó de la palabra a la apariencia, por tanto, a la percepción de los sentidos y a los instrumentos por medio de los que podemos ampliar y afinar nuestros sentidos corporales. Parece totalmente natural que un énfasis en la palabra discrimine contra las apariencias y que la acentuación de la sensación lo haga contra el pensamiento.

dirigida la crítica. Pues, del mismo modo que la crisis de la religión alcanzó su punto más álgido cuando los teólogos, y no la vieja masa de no creyentes, empezaron a hablar sobre «la muerte de Dios», la crisis de la filosofía y de la metafísca se ha manifestado cuando los propios filósofos comenzaron a declarar el final de la filosofía y de la metafísica. Esto puede tener sus ventajas; confío en que las tendrá, cuando se haya entendido que estos «finales» no significan realmente que Dios haya «muerto» —un absurdo evidente desde cualquier punto de vista— sino que la manera en que Dios ha sido pensado durante milenios ya no es convincente; tampoco significan que las viejas cuestiones que acompañan al hombre desde su aparición sobre la tierra hayan devenido «carentes de significado», sino que el modo en que fueron formuladas y resueltas ha perdido su validez.

Lo que sí ha llegado a su final es la distinción básica entre lo sensible y lo suprasensible, conjuntamente con la idea, tan antigua como Parménides, de que todo lo que no se obtiene por los sentidos —Dios o el Ser o los Primeros Principios y Causas (*archai*) o las Ideas— es más real, más verdadero, más significativo que aquello que aparece, y de que esto no está sólo *más allá* de la percepción de los sentidos, sino *por encima* del mundo de los sentidos. Lo que «ha muerto» no es sólo la localización de tales «verdades eternas», sino la misma distinción. Contemporáneamente, con una voz cada vez más estridente, los pocos defensores de la metafísica nos han advertido del peligro de nihilismo inherente a este desarrollo; y, a pesar de que raramente lo invocan, disponen de un argumento importante a su favor: es realmente cierto que, una vez descartado el reino suprasensible, su opuesto, el mundo de las apariencias, tal como se ha venido entendiendo desde hace siglos, queda también anulado. Lo sensible, como todavía lo conciben los positivistas, no puede sobrevivir a la muerte de lo suprasensible. Nadie ha visto esto mejor que Nietzsche, que, con su descripción poética y metafórica del asesinato de Dios en *Zarathustra*, ha creado tanta confusión sobre estos temas. En un pasaje significativo de *El crepúsculo de los Ídolos*, aclara el significado de la palabra *Dios* en *Zarathustra*: se trataba de un mero símbolo del reino de lo suprasensible tal como lo entendió la metafísica; y, a continuación, reemplazando la palabra *Dios* por *mundo verdadero*, afirma: «Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el

aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente».[5]

Estas «muertes» modernas —de Dios, la metafísica, la filosofía y, por consiguiente, del positivismo— pueden ser acontecimientos de gran importancia, pero, después de todo, son acontecimientos del pensamiento, y, si bien se refieren muy de cerca a nuestros modos de pensar, no tienen que ver con nuestra capacidad para pensar, es decir, con el simple hecho de que el hombre es un ser pensante. Y con esto quiero decir que el hombre tiene una inclinación y además una necesidad, de no estar presionado por necesidades vitales más urgentes, («la necesidad de la razón» kantiana) de pensar más allá de los límites del conocimiento, de usar sus capacidades intelectuales, el poder de su cerebro, como algo más que simples instrumentos para conocer y hacer. Nuestro deseo de conocer, tanto si emerge de nuestras necesidades prácticas y perplejidades teóricas, como de la simple curiosidad, puede ser satisfecho cuando alcanzamos el fin propuesto; y mientras nuestra sed de conocimiento puede ser insaciable dada la inmensidad de lo desconocido, hasta el punto de que cada región de conocimiento abre ulteriores horizontes cognoscibles, la propia actividad deja tras sí un tesoro creciente de conocimiento que queda fijado y almacenado por cada civilización como parte y parcela de su mundo. La actividad de conocer es una actividad de construcción del mundo como lo es la actividad de construcción de casas. La inclinación o la necesidad de pensar, por el contrario, incluso si no ha emergido de ningún tipo de «cuestiones últimas» metafísicas, tradicionalmente respetadas y carentes de respuesta, no deja nada tan tan-

5. Parece digno de notarse que encontramos la misma intuición en su más obvia simplicidad en los inicios de la historia del pensamiento en términos de dos mundos, el sensible y el suprasensible. Demócrito nos lo presenta en forma de diálogo entre la mente, el órgano para lo suprasensible, y los sentidos. Las percepciones de los sentidos son ilusorias, dice, cambian según las condiciones de nuestro cuerpo; dulce, amargo, color y semejantes existen sólo *nomô*, por convención entre los hombres, y no *physei*, de acuerdo con la verdadera naturaleza detrás de las apariencias así habla la mente. A lo que responden los sentidos: «¡Pobre mente! ¿Tú, que recibes de nosotros tus pruebas [*pisteis*], tratas de demolernos? Nuestro derrocamiento será tu propia ruina» (B125 y B9). En otras palabras, una vez perdido el siempre precario equilibrio entre los dos mundos, no importa si ha sido el «mundo verdadero» el que ha abolido el «mundo de las apariencias» o viceversa, se viene abajo el cuadro entero de referencias, en que el pensamiento estaba habituado a orientarse. Por lo que nada parece tener ya mucho sentido.

gible tras sí, ni puede ser acallada por las intuiciones supuestamente definitivas de «los sabios». La necesidad de pensar sólo puede ser satisfecha pensando, y los pensamientos que tuve ayer satisfarán hoy este deseo sólo porque los puedo pensar «de nuevo».

Debemos a Kant la distinción entre pensar y conocer, entre la razón, el ansia de pensar y de comprender, y el intelecto, el cual desea y es capaz de conocimiento cierto y verificable. El propio Kant creía que la necesidad de pensar más allá de los límites del conocimiento fue originada sólo por las viejas cuestiones metafísicas, Dios, la libertad y la inmortalidad del alma; y que había que «abolir el conocimiento para dejar un lugar a las creencias»; y que, al hacer esto, había colocado los fundamentos para una futura «metafísica sistemática» como un «legado dejado a la posteridad».[6] Pero esto muestra solamente que Kant, todavía ligado a la tradición metafísica, nunca fue totalmente consciente de lo que había hecho, y su «legado dejado a la posteridad» se convirtió, en realidad, en la destrucción de cualquier posibilidad de fundar sistemas metafísicos. Puesto que la capacidad y la necesidad del pensamiento no se limitan en absoluto a una materia específica, éste no será nunca capaz de dar respuesta a cuestiones tales como las que plantea y conoce la razón. Kant no ha «negado el conocimiento», sino que lo ha separado del pensar, y no ha hecho sitio para la fe sino para el pensamiento. En realidad lo que hace es, como él mismo sugirió en una ocasión, «eliminar los obstáculos que la razón pone en su propio camino».[7]

En nuestro contexto y para nuestros propósitos, esta distinción entre conocer y pensar es crucial. Si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces debemos poder «exigir» su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener. Kant —a este respecto, casi el único entre los filósofos— estaba muy preocupado por las implicaciones morales de la opinión corriente, según la cual la filosofía es privilegio de unos pocos. De acuerdo con ello, en una ocasión observó: «La estupidez es causada por un mal corazón»,[8] afirma-

6. *Crítica de la razón pura*, B XXX.
7. *Akademie Ausgabe*, vol. VIII, n. 4849.
8. *Akademie Ausgabe*, vol. XVI, n. 6900.

ción que no es cierta. La incapacidad de pensar no es estupidez; la podemos hallar en gente muy inteligente, y la maldad difícilmente es su causa, aunque sólo sea porque la ausencia de pensamiento y la estupidez son fenómenos mucho más frecuentes que la maldad. El problema radica precisamente en el hecho de que para causar un gran mal no es necesario un mal corazón, fenómeno relativamente raro. Por tanto, en términos kantianos, para prevenir el mal se necesitaría la filosofía, el ejercicio de la razón como falcultad de pensamiento.

Lo cual constituye un gran reto, incluso si suponemos y damos la bienvenida al declinar de las disciplinas, la filosofía y la metafísica, que durante muchos siglos han monopolizado esta facultad. La característica principal del pensar es que interrumpe toda acción, toda actividad ordinaria, cualquiera que ésta sea. Por más equivocadas que pudieran haber sido las teorías de los dos mundos, tuvieron como punto de partida experiencias genuinas, porque es cierto que, en el momento en que empezamos a pensar, no importa sobre qué, detenemos todo lo demás, y, a su vez, este todo lo demás interrumpe el proceso de pensamiento; es como si nos moviéramos en mundos distintos. Actuar y vivir en su sentido más general de *inter homines esse*, «ser entre mis semejantes» —el equivalente latino de estar vivo—, impide realmente pensar. Como lo expresó en una ocasión Valéry:[9] «*Tantôt je suis, tantôt je pense*, «unas veces pienso y otras soy»».

Estrechamente conectado a esta situación se halla el hecho de que el pensar siempre se ocupa de objetos que están ausentes, alejados de la directa percepción de los sentidos. Un objeto de pensamiento es siempre una re-presentación, es decir, algo o alguien que en realidad está ausente y sólo está presente a la mente que, en virtud de la imaginación, lo puede hacer presente en forma de imagen.[10] En

9. Valéry, Paul, «Discurso a los cirujanos», 17-X-1938; trad. cast.: *Estudios filosóficos*, Visor, Madrid, 1993, pág. 174 (N. dela t.).

10. En el libro XI del *De Trinitate*, Agustín describe vívidamente la transformación que tiene que sufrir un objeto dado a los sentidos para devenir objeto de pensamiento. La percepción sensorial —la visión que aconteció en el exterior y cuando los sentidos fueron informados por un cuerpo sensible— es seguida por una «visión semejante interior», una imagen destinada a hacer presente «el cuerpo ausente» en la representación. Esta imagen, la representación de algo ausente, se almacena en la memoria y se convierte en un objeto de pensamiento, una «visión en el pensamiento», tan pronto como es deliberadamente recordada, por lo cual es decisivo que «lo que permanece en la me-

otras palabras, cuando pienso me muevo fuera del mundo de las apariencias, incluso si mi pensar tiene que ver con objetos ordinarios dados a los sentidos y no con objetos invisibles como, por ejemplo, conceptos o ideas, el viejo dominio del pensamiento metafísico. Para que podamos pensar en alguien, es preciso que esté alejado de nuestros sentidos; mientras permanezcamos juntos no podremos pensar en él, a pesar de que podamos recoger impresiones que posteriormente serán alimento del pensamiento; pensar en alguien que está presente implica alejarnos subrepticiamente de su compañía y actuar como si ya no estuviera.

Estas observaciones dejan entrever por qué el pensar, la búsqueda del sentido —frente a la sed de conocimiento del científico— fue percibida como «no natural», como si los hombres, cada vez que empezaban a pensar, se envolvieran en una actividad contraria a la condición humana. El pensar como tal, no sólo el pensamiento acerca de los eventos o fenómenos extraordinarios o acerca de las viejas cuestiones de la metafísica, sino también cualquier reflexión que hagamos que no sirva al conocimiento y que no esté guiada por fines prácticos, está, como ya señalara Heidegger, «fuera del orden».[11] En verdad se da el curioso hecho de que ha habido siempre hombres que eligen como modo de vida el *bios theoretikos*, lo cual no es un argumento en contra de la actividad de estar «fuera del orden». Toda la historia de la filosofía, que tanto nos cuenta acerca de los objetos de pensamiento y tan poco sobre el propio proceso de pensar, está atravesada por una lucha interna entre el sentido común del hombre, este altísimo sentido que adapta nuestros cinco sentidos a un mundo co-

moria», esto es, la re-presentación, es «una cosa y otra distinta es lo que aparece cuando recordamos» (Capítulo 3). Pues, «lo que se esconde y se retiene en la memoria es distinto de aquello que se expresa en la representación del que recuerda» (Capítulo 8). Agustín es plenamente consciente de que el pensamiento «de hecho va más allá» y traspasa el dominio de toda imaginación posible, como cuando «nuestra razón proclama la infinidad del número, inabarcable por la vista, de objetos materiales» o «nos enseña que hasta los menores átomos son divisibles hasta el infinito» (Capítulo 18).

Aquí Agustín parece sugerir que la razón puede alcanzar lo totalmente ausente sólo porque la mente, en virtud de la imaginación y sus re-presentaciones, sabe cómo hacer presente lo que está ausente y cómo manejar estas ausencias en la rememoración, esto es, en el pensamiento.

11. *Introduction to Metaphysics*, Nueva York, pág. 11.

mún y nos permite orientarnos en él, y la facultad del pensamiento, en virtud de la cual el hombre se aleja deliberadamente de él.

Y esta facultad no sólo es una facultad de la que «nada resulta» para los propósitos del curso ordinario de las cosas, en la medida en que sus resultados quedan inciertos y no verificables, sino que, en cierta forma, es también autodestructiva. En la intimidad de sus notas póstumas, escribió Kant: «No apruebo la norma según la cual si el uso de la razón pura ha demostrado algo, no haya que dudar de sus resultados, como si se tratara de un sólido axioma»; y «no comparto la opinión [...] de que alguien no deba dudar una vez que se ha convencido de algo. En el marco de la filosofía pura esto es imposible. *Nuestro espíritu siente hacia ello una aversión natural*»[12] (cursiva mía). De aquí se sigue que la tarea de pensar es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior.

Para replantear nuestro problema, la estrecha conexión entre la capacidad o incapacidad de pensar y el problema del mal, resumiré mis tres proposiciones principales.

Primera, si tal conexión existe, entonces la facultad de pensar, en tanto distinta de la sed de conocimiento, debe ser adscrita a todo el mundo y no puede ser un privilegio de unos pocos.

Segunda, si Kant está en lo cierto y la facultad del pensamiento siente una «natural aversión» a aceptar sus propios resultados como «sólidos axiomas», entonces no podemos esperar de la actividad de pensar ningún mandato o proposición moral, ningún código de conducta y, menos aún, una nueva y dogmática definición de lo que está bien y de lo que está mal.

Tercera, si es cierto que el pensar tiene que ver con lo invisible, se sigue de ahí que está fuera del orden porque normalmente nos movemos en un mundo de apariencias, donde la experiencia más radical de la des-aparición es la muerte. Frecuentemente se ha sostenido que el don de ocuparse de las cosas que no aparecen exige un precio: convertir al poeta o al pensador en ciego para el mundo visible. Piénsese en Homero, al que los dioses concedieron el divino don golpeándolo con la ceguera; piénsese en el *Fedón* de Platón, donde los filósofos se presentan a la mayoría, a aquellos que no se dedican a la

12. Kant, *Akademie Ausgabe*, vol. XVIII n. 5019 y 5036.

filosofía, como gente que busca la muerte. Y Zenón, el fundador del estoicismo, al preguntar al oráculo de Delfos cómo alcanzar la vida mejor, obtuvo como respuesta que «adoptara el color de los muertos».[13]

De ahí la pregunta inevitable: ¿Cómo puede derivarse alguna cosa relevante para el mundo en que vivimos de una empresa sin resultados? Si puede haber una respuesta, ésta sólo puede proceder de la actividad de pensar en sí misma, lo cual significa que debemos rastrear experiencias y no doctrinas. Y ¿dónde debemos ir a buscar estas experiencias? El «todo el mundo» a quien pedimos que piense, no escribe libros; tiene cosas más urgentes que hacer. Y los pocos que Kant denominó «pensadores profesionales» no se sintieron nunca particularmente deseosos de escribir sobre la experiencia misma, quizás porque sabían que pensar, por naturaleza, carece de resultado. Y porque sus libros y sus doctrinas estaban inevitablemente elaboradas con un ojo mirando a los muchos, que desean ver resultados y no se preocupan de establecer distinciones entre pensar y conocer, entre sentido y verdad. No sabemos cuántos pensadores «profesionales», cuyas doctrinas forman la tradición filosófica y metafísica, tuvieron dudas acerca de la validez o incluso de la posible carencia de sentido de sus resultados. Sólo conocemos el soberbio rechazo de Platón (en la *Carta Séptima*) a lo que los otros proclamaban como sus doctrinas:

> *Ya sé que hay otros que han escrito acerca de estas mismas cuestiones, pero ¿quiénes fueron? Ni ellos se conocen a sí mismos;* [...] *no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber; teniendo esto en cuenta, ninguna persona inteligente se arriesgará a confiar sus pensamientos a este débil medio de expresión, sobre todo cuando ha de quedar fijado, cual es el caso de la palabra escrita.*

II

El problema es que si sólo unos pocos pensadores nos han revelado lo que los ha llevado a pensar, menos aún son los que se han preocupado por describir y examinar su experiencia de pensamiento. Dada esta dificultad, y sin estar dispuestos a fiarnos de nuestras pro-

13. *Fedón*, 64 y Diógenes Laercio, 7.21.

SÓCRATES

pias experiencias debido a su peligro evidente de arbitrariedad, propongo buscar un modelo, un ejemplo que, a diferencia de los pensadores profesionales, pueda ser representativo de nuestro «cada uno», por ejemplo, buscar un hombre que no estuviera al nivel de la multitud ni al de los pocos elegidos —distinción tan antigua como Pitágoras, que no aspiró a gobernar las ciudades ni pretendió saber cómo mejorar y cuidar el alma de los ciudadanos; que no creyó que los hombres pudieran ser sabios y que no les envidió los dones de su divina sabiduría en caso de que la poseyeran y que, por lo tanto, nunca intentó formular una doctrina que pudiera ser enseñada y aprendida—. Brevemente, propongo tomar como modelo a un hombre que pensó sin convertirse en filósofo, un ciudadano entre ciudadanos, que no hizo nada ni pretendió nada, salvo lo que, en su opinión, cualquier ciudadano tiene derecho a ser y a hacer. Habrán adivinado que me refiero a Sócrates y espero que nadie discutirá seriamente que mi elección esté históricamente justificada.

Pero quiero advertirles que hay mucha controversia en torno al Sócrates histórico. Sobre cómo y hasta qué punto se puede distinguir de Platón, sobre qué peso atribuirle al Sócrates de Jenofonte, etc. A pesar de ser éste uno de los puntos más fascinantes en el debate intelectual, aquí lo dejaré de lado. Con todo, no se puede utilizar o transformar una figura histórica en un modelo y asignarle una función representativa definida sin ofrecer alguna justificación. Gilson, en su gran libro *Dante y la filosofía*, muestra cómo, en *La Divina Comedia*, «un personaje conserva tanta realidad histórica cuanta exige la función representativa que Dante le asigna».[14] Tal libertad al manejar datos fácticos, históricos, parece sólo ser reconocida a los poetas y, si los no poetas se la permiten, los académicos los acusarán de arbitrariedad o de algo peor. Aun así, con justificación o sin ella, esto precisamente viene a ser lo mismo que la ampliamente aceptada costumbre de construir «tipos ideales»; pues la gran ventaja del tipo ideal radica justamente en que no se trata de una abstracción personificada, a la que se le atribuye algún sentido alegórico, sino de haber sido elegido entre la masa de seres vivos, en el pasado o en el presente, por poseer un significado representativo en la realidad, el cual, para poder revelarse enteramente, sólo necesita ser purificado. Gilson da

14. É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Nueva York, 1949-1963, pág. 267.

Platón

cuenta de cómo opera esta purificación en su discusión del papel asignado por Dante a Tomás de Aquino en *La Divina Comedia.* En el Canto X del «Paradiso», Tomás glorifica a Siger de Brabante, que ha sido condenado por herejía y al cual «el Tomás de Aquino histórico jamás habría osado alabar del modo en que Dante lo lleva a hacerlo», porque aquél hubiera rechazado «llevar la distinción entre filosofía y teología hasta el punto de llegar [...] al radical separatismo que Dante tenía en mente». Para Dante, Tomás hubiera sido «privado del derecho a simbolizar, en *La Divina Comedia*, la sabiduría dominicana de la fe», un derecho al cual, desde todos los demás puntos de vista, él podía reclamar. Fue, como muestra magistralmente Gilson, aquella «parte de su imagen, que (incluso Tomás) tenía que dejar a las puertas del *Paradiso* antes de poder entrar».[15] Hay muchos rasgos del Sócrates de Jenofonte, cuya credibilidad histórica está fuera de duda, que Sócrates hubiera debido dejar a las puertas del *Paradiso* si Dante lo hubiera querido utilizar.

La primera cosa que nos sorprende de los diálogos socráticos de Platón es que son aporéticos. La argumentación no conduce a ninguna parte o discurre en círculos. Para saber qué es la justicia, hay que saber qué es el conocimiento y, para saber esto, hay que tener una noción previa, no puesta en cuestión, del conocimiento (esto en el *Teeteto* y en el *Cármides*). Por ello «no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe... Pues ni podría buscar lo que sabe puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda, ni tampoco lo que no sabe, puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar» (*Menón*, 80). O en el *Eutifrón*: para ser piadoso debo saber lo que es la piedad. Piadosas son las cosas que placen a los dioses; pero ¿son piadosas porque placen a los dioses o placen a los dioses porque son piadosas? Ninguno de los argumentos, *logoi*, se mantiene siempre en pie, son circulares; Sócrates, al hacer preguntas cuyas respuestas *desconoce*, las pone en movimiento. Y, una vez que los enunciados han realizado un círculo completo, habitualmente es Sócrates quien animosamente propone empezar de nuevo y buscar qué son la justicia, la piedad, el conocimiento o la felicidad.

El hecho es que estos primeros diálogos tratan de conceptos cotidianos, muy simples, como aquellos que surgen siempre que se abre

15. *Ibíd.*, pág. 273. Para toda la discusión del pasaje, véanse págs. 270 y sigs.

INTUICION a REFLEXION | del bien/mal, etc.
Doxa Episteme (IDEAS)

la boca o que se empieza a hablar. La introducción acostumbra ser como sigue: todo el mundo sabe que hay gente feliz, actos justos, hombres valerosos, cosas bellas que mirar y admirar; el problema empieza con nuestro uso de los nombres, presumiblemente derivados de los adjetivos que vamos aplicando a casos particulares a medida que se nos *aparecen* (*vemos* un hombre feliz, *percibimos* una acción valerosa o la decisión justa), esto es, con palabras como *felicidad*, *valor*, *justicia*, etc., que hoy denominamos conceptos y a los que Solón denominó la «medida invisible» (*aphanes metron*), lo más difícil de comprender, pero que posee los límites de todas las cosas,[16] y que Platón algo después llamó ideas, perceptibles sólo a los ojos del espíritu. Estas palabras, usadas para agrupar cualidades y eventos visibles y manifiestos y que, no obstante, están relacionadas con algo invisible, son inseparables de nuestro lenguaje cotidiano y, sin embargo, no podemos dar cuenta de ellas; cuando tratamos de definirlas, se vuelven esquivas; cuando hablamos de su significado, nada se mantiene ya fijo, todo empieza a ponerse en movimiento. Así, en lugar de repetir lo que aprendimos de Aristóteles, que Sócrates fue quien descubrió el «concepto», deberíamos preguntarnos qué hizo Sócrates cuando lo descubrió. Porque, evidentemente, estas palabras formaban parte del lenguaje griego antes de que intentara forzar a los atenienses y a sí mismo a dar cuenta de lo que querían decir cuando las pronunciaban, con la firme convicción de que ningún discurso sería posible sin ellas.

Esta convicción se ha convertido en discutible. Nuestro conocimiento de las denominadas lenguas primitivas nos ha enseñado que el hecho de agrupar juntos muchos particulares bajo un nombre único no es en absoluto algo natural, dado que estas lenguas, cuyo vocabulario es a menudo mucho más rico que el nuestro, carecen de tales nombres abstractos incluso si están relacionados con objetos claramente visibles. Para simplificar, tomemos un nombre que ya nos suena abstracto. Podemos emplear la palabra *casa* para un gran número de objetos —para la choza de adobe de una tribu, para el palacio de un rey, la casa de campo de un habitante de la ciudad o un apartamento en la ciudad— pero difícilmente la podemos usar para las tiendas de algunos nómadas. La casa, en sí misma y por sí misma, *auto kath'auto*, que nos hace usar la palabra para todas estas construcciones

16. Diehl, fr, 16.

particulares y muy diferentes, no la vemos nunca, ni por los ojos del cuerpo ni por los del espíritu; cada casa imaginada, aunque sea la más abstracta, que tenga lo mínimo indispensable para hacerla reconocible, es ya una casa particular. Esta otra casa, en sí misma y por sí misma, de la que debemos tener una noción para reconocer las construcciones particulares como casas, ha sido explicada de formas muy diversas y ha recibido distintos nombres a lo largo de la historia de la filosofía; de ésta no nos ocuparemos aquí, aunque presente menos problemas para ser definida que palabras como *felicidad* o *justicia*. La cuestión radica en que implica algo considerablemente menos tangible que la estructura percibida por nuestros ojos. Implica que «aloja a alguien» y es «habitada» como ninguna tienda, colocada hoy y desmontada mañana, puede alojar o servir de morada. La palabra *casa*, la «medida invisible» de Solón, «que posee los límites de todas las cosas» referidas a lo que se habita, es una palabra que no puede existir a menos que presuponga una reflexión acerca del ser alojado, habitar, tener un hogar. Como palabra, *casa* es una abreviatura para todas estas cosas, un tipo de abreviatura sin la cual el pensamiento y su característica rapidez —«rápido como un pensamiento» como suele decirse— no sería posible en absoluto. *La palabra* casa *es algo semejante a un pensamiento congelado que el pensar debe descongelar*, deshelar, por así decirlo, siempre que quiera averiguar su sentido original. En la filosofía medieval, este tipo de pensamiento se denominó meditación, que debe ser entendida de forma distinta de la contemplación e incluso opuesta a ella. En cualquier caso, este tipo de meditación reflexiva no produce definiciones y, en este sentido, tampoco resultado alguno. Sin embargo, es posible que quienes, por cualquier razón, hayan reflexionado sobre el significado de la palabra *casa*, puedan hacer las suyas un poco mejores —a pesar de que no puede decirse que sea necesariamente así y ciertamente no sin tener una conciencia clara de que se dé una relación causa-efecto—. La meditación no es lo mismo que la deliberación, que, de hecho, se supone que acaba en resultados tangibles; y la meditación no persigue la deliberación, si bien a veces, y no siempre, se transforma en ella.

Generalmente se ha dicho que Sócrates creía en la posibilidad de enseñar la virtud y, en realidad, parece haber sostenido que hablar y pensar acerca de la piedad, de la justicia, del valor, etc. permitía a los hombres convertirse en más piadosos, más justos, más valerosos, in-

cluso sin proporcionar definiciones ni valores para dirigir su futura conducta. Lo que Sócrates creía realmente sobre tales asuntos puede ser ilustrado mejor a través de los símiles que se aplicó a sí mismo. Se llamó tábano y comadrona, y, según Platón, alguien lo calificó de «torpedo», un pez que paraliza y entumece por contacto; una analogía cuya adecuación Socrates reconoció a condición de que se entendiera que «el torpedo, estando él entorpecido, hace al mismo tiempo que los demás se entorpezcan. En efecto, no es que, no teniendo yo problemas, los genere en los demás, sino que, estando yo totalmente imbuido de problemas, también hago que lo estén los demás»,[17] lo cual resume nítidamente la única forma en la que el pensamiento puede ser enseñado; aparte del hecho de que Sócrates, como repetidamente dijo, no enseñaba nada por la sencilla razón de que no tenía nada que enseñar: era «estéril» como las comadronas griegas que habían sobrepasado ya la edad de la fecundidad. (Puesto que no tenía nada que enseñar, ni ninguna verdad que ofrecer, fue acusado de no revelar jamás su opinión personal [*gnômê*], como sabemos por Jenofonte, que lo defendió de esta acusación.)[18] Parece que, a diferencia de los pensadores profesionales, sintió el impulso de investigar si sus iguales compartían sus perplejidades, un impulso bastante distinto de la inclinación a descifrar enigmas para demostrárselos a los otros.

Consideremos brevemente estos tres símiles. *Primero*, Sócrates es un tábano: sabe cómo aguijonear a los ciudadanos que, sin él, «continuarían durmiendo para el resto de sus vidas», a menos que alguien más viniera a despertarlos de nuevo. ¿Y para qué los aguijoneaba? Para pensar, para que examinaran sus asuntos, actividad sin la cual la vida, en su opinión, no sólo valdría poco sino que ni siquiera sería auténtica vida.[19]

Segundo, Sócrates es una comadrona. Y aquí nace una triple implicación: la «esterilidad» de la que ya he hablado, su experiencia en saber librar a otros de sus pensamientos, esto es, de las implicaciones

17. *Menón*, 80.

18. *Memorabilia*, IV, vi 15 y IV. iv 9.

19. En éste como en otros aspectos, Sócrates afirma en la *Apología* casi lo contrario a lo que Platón le hace decir en la «apología mejorada» del *Fedón*. En el primer caso, Sócrates explica por qué debe vivir e incidentalmente por qué no teme la muerte, a pesar de que la vida le es «tan cara»; en el segundo caso, todo el énfasis gira alrededor de lo oneroso que le resulta vivir y por qué está tan contento de morir.

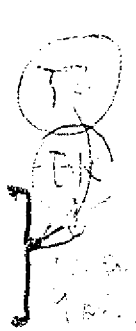
de sus opiniones, y la función propia de la comadrona griega de decidir acerca de si la criatura estaba más o menos adaptada para vivir o, para usar el lenguaje socrático, era un mero «huevo estéril» del cual era necesario liberar a la madre. En este contexto sólo interesan las dos últimas implicaciones. Ya que, atendiendo a los diálogos socráticos, no hay nadie entre los interlocutores de Sócrates que haya expresado un pensamiento que no fuera un «embrión estéril». Sócrates hace aquí lo que Platón, pensando en él, dijo de los sofistas: hay que purgar a la gente de sus «opiniones» —es decir, de aquellos prejuicios no analizados que les impiden pensar, sugiriendo que conocemos, donde no sólo no conocemos sino que no podemos conocer— y, al proporcionarles su verdad,[20] los ayuda a librarse de lo malo —sus opiniones— sin hacerlos buenos, como decía Platón.

Tercero, Sócrates, sabiendo que no conocemos, pero poco dispuesto a quedarse ahí, permanece firme en sus perplejidades y, como el torpedo, paraliza con él a cuantos toca. El torpedo, a primera vista, parece lo opuesto al tábano; paraliza allí donde el tábano aguijonea. Pero lo que desde fuera, desde el curso ordinario de los asuntos humanos, sólo puede ser visto como parálisis, es percibido como el estadio más alto del estar vivo. A pesar de la escasez de evidencia documental para la experiencia del pensamiento, a lo largo de los siglos ha habido un cierto número de manifestaciones de pensadores que así lo confirman. El mismo Sócrates, consciente de que el pensamiento tiene que ver con lo invisible y que él mismo es invisible, y que carece de las manifestaciones externas propias de otras actividades, parece que usó la metáfora del viento para referirse a él: «Los vientos en sí mismos no se ven, aunque manifiestos están para nosotros los efectos que producen y los sentimos cuando nos llegan»[21] (la misma metáfora es utilizada en ocasiones por Heidegger, quien habla también de la «tempestad del pensamiento»).

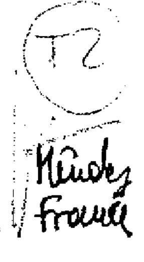
En el contexto en que Jenofonte, siempre ansioso por defender al maestro contra acusaciones y argumentos vulgares, se refiere a esta metáfora, no tiene mucho sentido. Con todo, él mismo indica que las manifestaciones del viento invisible del pensamiento son aquellos conceptos, virtudes y «valores» que Sócrates examinaba críticamente. El

20. *El sofista*, 258.
21. Jenofonte, *op.cit.*, IV, iii, 14.

problema —y la razón por la que un mismo hombre puede ser entendido y entenderse a sí mismo como tábano y como pez torpedo— es que este mismo viento, cuando se levanta, tiene la peculiaridad de llevarse consigo sus propias manifestaciones previas. En su propia naturaleza se halla el deshacer, descongelar, por así decirlo, lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento: palabras (conceptos, frases, definiciones, doctrinas), cuya «debilidad» e inflexibilidad Platón denuncia tan espléndidamente en la *Carta Séptima*. La consecuencia de esta peculiaridad es que el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo; socava todos los criterios establecidos, todos los valores y pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética. Estos pensamientos congelados, parece decir Sócrates, son tan cómodos que podemos valernos de ellos mientras dormimos; pero si el viento del pensamiento, que ahora soplaré en vosotros, os saca del sueño y os deja totalmente despiertos y vivos, entonces os daréis cuenta de que nada os queda en las manos sino perplejidades, y que lo máximo que podéis hacer es compartirlas unos con los otros.



De ahí que la parálisis provocada por el pensamiento sea doble: es propia del *detente y piensa*, la interrupción de cualquier otra actividad, y puede tener un efecto paralizador cuando salimos de él habiendo perdido la seguridad de lo que nos había parecido fuera de toda duda mientras estábamos irreflexivamente ocupados haciendo alguna cosa. Si nuestra acción consistía en aplicar reglas generales de conducta a casos particulares como los que surgen en la vida cotidiana, entonces nos encontramos ahora paralizados porque ninguna de estas reglas puede hacer frente al viento del pensamiento. Para usar una vez que más el ejemplo del pensamiento congelado inherente en la palabra *casa*, una vez se ha reflexionado acerca de su sentido implícito —habitar, tener un hogar, ser alojado— no se está ya dispuesto a aceptar como casa propia lo que la moda del momento prescriba; pero esto no garantiza de ningún modo que seamos capaces de dar con una solución aceptable para nuestros propios problemas de vivienda. Podríamos estar paralizados.



Esto conduce al último y quizás al mayor riesgo de esta empresa peligrosa y carente de resultados. En el círculo de Sócrates había hombres como Alcibíades o Critias —y Dios sabe bien que no eran, con mucho, los peores de los denominados pupilos—, que resultaron ser

una auténtica amenaza para la *polis*, y ello no tanto por haber sido paralizados por el pez torpedo sino, por el contrario, por haber sido aguijoneados por el tábano. Fueron despertados al cinismo y a la vida licenciosa. Insatisfechos porque se les había enseñado a pensar sin enseñarles una doctrina, cambiaron la falta de resultados del pensar reflexivo socrático en resultados negativos: si no podemos definir qué es la piedad, seamos impíos, lo cual es claramente lo opuesto de lo que Sócrates esperaba conseguir hablando de la piedad.

La búsqueda del sentido, que sin desfallecer disuelve y examina de nuevo todas las teorías y reglas aceptadas, puede en cualquier momento volverse contra sí mismo, por así decirlo, y producir una inversión en los antiguos valores y declararlos como «nuevos valores». Esto, hasta cierto punto, es lo que Nietzsche hizo cuando invirtió el platonismo, olvidando que un Platón invertido todavía es Platón, o lo que hizo Marx cuando dio la vuelta a Hegel, produciendo en este proceso un sistema estrictamente hegeliano de la historia. Tales resultados negativos del pensamiento serán posteriormente usados durante el sueño, con la misma rutina irreflexiva que los antiguos valores; en el momento en que son aplicados en el dominio de los asuntos humanos, es como si nunca hubieran pasado por el proceso de pensamiento. Lo que comúnmente denominamos nihilismo —sentimos la tentación de datarlo históricamente, de despreciarlo políticamente y de adscribirlo a pensadores sospechosos de haberse ocupado de «pensamientos peligrosos»— en realidad es un peligro inherente a la actividad misma de pensar. No hay pensamientos peligrosos; el mismo pensar es peligroso; pero el nihilismo no es su resultado. El nihilismo no es más que la otra cara del convencionalismo; su credo consiste en la negación de los valores vigentes denominados positivos, a los que permanece vinculado. Todo examen crítico debe pasar, al menos hipotéticamente, por un estadio que niegue los «valores» y las opiniones aceptadas buscando sus implicaciones y supuestos tácitos, y en este sentido el nihilismo puede ser visto como el peligro siempre presente del pensamiento. Pero este riesgo no emerge de la convicción socrática de que una vida sin examen no tiene objeto vivirla, sino, por el contrario, del deseo de encontrar resultados que hicieran innecesario seguir pensando. El pensar es igualmente peligroso para todas las creencias y, por sí mismo, no pone en marcha ninguna nueva.

Sin embargo, el no pensar, que parece un estado tan recomendable para los asuntos políticos y morales, tiene también sus peligros. Al sustraer a la gente de los peligros del examen crítico, se les enseña a adherirse inmediatamente a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad dada y en un momento dado. Se habitúan entonces menos al contenido de las reglas —un examen detenido de ellas los llevaría siempre a la perplejidad— que a la posesión de reglas bajo las cuales subsumir particulares. En otras palabras, se acostumbran a no tomar nunca decisiones. Alguien que quisiera, por cualquier razón o propósito, abolir los viejos «valores» o virtudes, no encontraría dificultad alguna, siempre que ofreciera un nuevo código, y no necesitaría ni fuerza ni persuasión —tampoco ninguna prueba de la superioridad de los nuevos valores respecto a los viejos— para imponerlos. Cuanto más firmemente los hombres se aferren al viejo código, tanto más ansiosos estarán por asimilar el nuevo; la facilidad con la que, en determinadas circunstancias, tales inversiones pueden tener lugar, sugiere realmente que, cuando ocurren, todo el mundo está dormido. Nuestro siglo nos ha dado alguna experiencia en estas cuestiones: lo fácil que a los gobernantes totalitarios les resultó invertir las normas morales básicas de la moralidad occidental —«No matarás» en el caso de la Alemania hitleriana, «No levantarás falsos testimonios contra tus semejantes» en el caso de la Rusia estalinista.

Volvamos a Sócrates. Los atenienses le dijeron que pensar era subversivo, que el viento del pensamiento era un huracán que barre todos los signos establecidos por los que los hombres se orientan en el mundo; trae desorden a las ciudades y confunde a los ciudadanos, especialmente a los jóvenes. Y aunque Sócrates niega que el pensamiento corrompa, no pretende que mejore a nadie, y, a pesar de que declara que «todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio», no pretende haber empezado su carrera como filósofo para convertirse en un gran benefactor. Si «una vida sin examen no tiene objeto vivirla»,[22] el pensar acompaña al vivir cuando se ocupa de conceptos tales como justicia, felicidad, templanza, placer, con palabras que designan cosas invisibles y que el lenguaje nos ha ofrecido para expresar el sentido de todo lo que ocurre en la vida y que nos sucede mientras estamos vivos.

22. *Apología*, 30 y 38.

ERÔS

Sócrates llama a esta búsqueda de sentido *erôs*, un tipo de amor que ante todo es una necesidad —desea lo que no tiene— y que es el único tema en el que pretende ser un experto.[23] Los hombres están enamorados de la sabiduría y filosofía (*philosophein*) porque no son sabios, del mismo modo que están enamorados de la belleza y «hacen cosas bellas» por así decir (*philokalein*, como lo llamó Pericles)[24] porque no son bellos. El amor, al desear lo que no tiene, establece una relación con ello. Para poder exteriorizar esta relación, para hacerla aparecer, los hombres hablan acerca de ella de la misma manera que un enamorado quiere hablar de su amado.[25] Puesto que la búsqueda es un tipo de de amor y de deseo, los objetos de pensamiento sólo pueden ser cosas dignas de amor: la belleza, la sabiduría, la justicia, etc. La fealdad y el mal están excluidos por definición de la empresa del pensar, aunque pueden aparecer a veces como deficiencias, como falta de belleza, la injusticia, y el mal (*kakia*) como la ausencia de bien. Esto significa que no tienen raíces propias, ni esencia en la que el pensamiento se pueda aferrar. El mal no puede ser hecho voluntariamente por su «*status* ontológico», como diríamos actualmente; consiste en una ausencia, en algo que no es. Si el pensar disuelve los conceptos normales, positivos en su sentido original, entonces disuelve también estos conceptos negativos en su original carencia de significado, en la nada. Ésta no es en absoluto únicamente la opinión de Sócrates; que el mal es mera privación, negación o excepción de la regla es casi la opinión unánime de todos los pensadores.[26] (El error más conspicuo y peligroso de la proposición, tan antigua como Platón, «Nadie hace el mal voluntariamente», es la conclusión que implica: «Todo el mundo quiere hacer el bien». La triste verdad de la cuestión es que la mayoría de las veces el mal es hecho por gente que nunca se había planteado ser buena o mala.)

¿A dónde nos lleva todo esto con respecto a nuestro problema:

23. *Lisis*, 204 b-c
24. En el discurso fúnebre, Tucídides II, 40.
25. *Banquete*, 177.
26. Citaré aquí sólo el punto de vista de Demócrito, porque era contemporáneo de Sócrates. Entendió la palabra, *logos*, como la «sombra» de la acción, la sombra permite distinguir las cosas reales de las meras apariencias; «hay que evitar hablar de las malas acciones», privándolas, por así decirlo, de su sombra, de su manifestación (véanse los fragmentos 145 y 190). Ignorar el mal lo transformará en mera apariencia.

incapacidad o rechazo de pensar y capacidad de hacer el mal? Concluimos que sólo la gente inspirada por este *erôs*, este amor deseoso de sabiduría, belleza y justicia, es capaz de pensamiento —esto es, nos quedamos con la «naturaleza noble» de Platón como un requisito para el pensamiento—. Y esto era precisamente lo que no perseguíamos cuando planteábamos la cuestión acerca de si la actividad de pensar, su misma expresión —como distinta de las cualidades que la naturaleza y el alma del hombre puedan poseer y no relativa a ellas— condiciona al hombre de tal manera que es incapaz de hacerlo.

III

Entre las pocas afirmaciones de Sócrates, este amante de las perplejidades, hay dos, estrechamente conectadas entre sí, que tienen que ver con nuestra cuestión. Ambas aparecen en el *Gorgias*, el diálogo sobre la retórica, el arte de dirigirse a la multitud y de persuadirla. El *Gorgias* no pertenece a los primeros diálogos socráticos; fue escrito poco después de que Platón se convirtiera en la cabeza de la Academia. Además, parece que su propio tema se refiere a una forma de discurso que perdería todo su sentido si fuera aporético. Y a pesar de ello, este diálogo sigue siendo aporético; sólo los últimos diálogos de Platón, de los que Sócrates ha desaparecido o ya no es el centro de la discusión, han perdido totalmente esta cualidad. El *Gorgias*, como la *República*, concluye con uno de los mitos platónicos sobre otra vida de recompensas y castigos que aparentemente, y esto es irónico, resuelven todas las dificultades. La seriedad de estos mitos es puramente política; consiste en su estar dirigidos a la multitud. Estos mitos, ciertamente no socráticos, son importantes debido a que contienen, aunque en forma no filosófica, el reconocimiento de Platón de que los hombres pueden hacer y cometer el mal voluntariamente, y, aún más importante, la admisión implícita de que él, igual que Sócrates, no sabía qué hacer en el plano filosófico con este hecho perturbador. Podemos no saber si Sócrates creía que la ignorancia causa el mal y que la virtud puede ser enseñada; pero sí sabemos que Platón pensó que era más sabio apoyarse en amenazas.

La dos afirmaciones socráticas son las siguientes. La *primera*: «cometer injusticia es peor que recibirla»; a lo que Calicles, el interlocu-



tor en el diálogo, replica que toda Grecia hubiera contestado: «Ni siquiera esta desgracia, sufrir la injusticia, es propia de un hombre, sino de algún esclavo para quien es preferible morir a seguir viviendo y quien, aunque reciba un daño y sea ultrajado, no es capaz de defenderse a sí mismo ni a otro por el que se interese» (474). La segunda: «es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, *que no soy más que uno*, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga». Lo que provoca que Calicles diga a Sócrates que «en las conversaciones te comportas fogosamente, como un verdadero orador popular», y que sería mejor para él y para los demás que dejara de filosofar (482).

Y, como veremos, aquí tiene razón. Fue la propia filosofía, o mejor la experiencia del pensamiento, lo que condujo a Sócrates a hacer estas afirmaciones —aunque, naturalmente, él no emprendió su propósito para llegar a ellas—. Sería, creo, un grave error entenderlas como resultado de alguna meditación sobre la moralidad; sin duda son intuiciones, pero intuiciones debidas a la experiencia, y, en la medida en que el propio proceso del pensamiento estuviera implicado son, a lo más, ocasionales subproductos.

Tenemos dificultades para comprender lo paradójico que debía sonar la primera afirmación en el momento de ser formulada; después de miles de años de uso y abuso, suena como un moralismo sin valor. Y la mejor demostración de lo difícil que es, para las mentes modernas, entender la fuerza de la segunda es el hecho de que sus palabras clave de que «no siendo *más que uno*, sería peor para mí estar en desacuerdo conmigo mismo que el que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan», frecuentemente son dejadas fuera de las traducciones. La primera es una afirmación subjetiva, que significa que es mejor *para mí* sufrir el mal que hacerlo y es contradicha por la afirmación opuesta, igualmente subjetiva que, por supuesto, suena mucho más plausible. Si tuviéramos que considerar estas afirmaciones desde el punto de vista del mundo, como algo distinto de la de los dos interlocutores, deberíamos decir: lo que cuenta es que se ha cometido una injusticia; es irrelevante quién es mejor, si quien comete la injusticia o quien la sufre. Como ciudadanos debemos evitar que se cometa injusticia puesto que está en el mundo que todos compartimos, tanto quien comete injusticia como quien la

DEMOCRITO

sufre y el espectador: la Ciudad ha sufrido injusticia. (Es por ello que nuestros códigos jurídicos distinguen entre crímenes, en los que el proceso es preceptivo, y transgresiones, en las que sólo son lesionados individuos particulares que pueden desear o no ir a juicio. En el caso de un crimen, los estados mentales subjetivos de los implicados son irrelevantes —quien lo sufrió puede estar dispuesto a perdonar y quien lo cometió puede estar totalmente arrepentido— porque es la comunidad como un todo la que ha sido atacada.)

En otras palabras, Sócrates no habla aquí como un ciudadano, que se supone que se preocupa más del mundo que de sí mismo. Es como si dijera a Calicles: si tú fueras como yo, amante de la sabiduría y necesitado de reflexión, y si el mundo fuera como tú lo pintas —dividido en fuertes y débiles, donde «los fuertes hacen lo que pueden y los débiles sufren lo que deben» (Tucídides)— de modo que no existiera otra alternativa más que hacer o sufrir la injusticia, entonces estarías de acuerdo conmigo en que es mejor sufrirla que hacerla. La presuposición es: si pensaras, si tú estuvieras de acuerdo en que «una vida sin examen no tiene objeto vivirla».

Que yo sepa sólo existe otro pasaje en la literatura griega que, casi con las mismas palabras, dice lo que Sócrates dijo. «El que comete injusticia es más infeliz (*kakodaimonesteros*) que el que la sufre» se lee en uno de los fragmentos de Demócrito (B 45), el gran adversario de Parménides y que, probablemente por esto, nunca fue mencionado por Platón. La coincidencia es digna de ser notada, pues Demócrito, a diferencia de Sócrates, no estaba particularmente interesado en los asuntos humanos sino que parece haberse interesado profundamente en la experiencia del pensamiento. «El pensamiento (*logos*)», dijo, fácilmente hace abstinencia porque «está habituado a lograr el contento fuera de sí» (B 146). Se diría que lo que estábamos tentados a entender como una proposición puramente moral surge, en realidad, de la experiencia del pensamiento como tal.

Y esto nos lleva a la segunda afirmación, que es el requisito de la primera. Ésta es también altamente paradójica. Sócrates habla de ser uno y, por ello, de ser incapaz de correr el riesgo de no estar en armonía consigo mismo. Pero nada que sea idéntico consigo mismo, real y absolutamente *uno,* como A es A, puede estar o dejar de estar en armonía consigo mismo; siempre se necesitan al menos dos tonos para producir un sonido armónico. Ciertamente, cuando aparezco y

soy vista por los demás, yo soy una; de otro modo no se me reconocería. Y mientras estoy junto a los otros, apenas consciente de mí misma, soy tal como aparezco a los demás. Llamamos *consciousness* (literalmente «conocer consigo mismo») al hecho curioso de que, en cierto sentido, también soy para mí misma, a pesar de que difícilmente me aparezco a mí, lo cual indica que el «*no soy más que uno*» socrático es más problemático de lo que parece; no sólo soy para los otros sino también para mí misma, y, en este último caso, claramente no soy sólo una. En mi unicidad se inserta una diferencia.

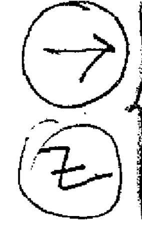
Conocemos esta diferencia bajo otros aspectos. Todo lo que existe entre una pluralidad de cosas no es simplemente lo que es, en su identidad, sino que es también diferente de las otras cosas; este ser diferente es propio de su misma naturaleza. Cuando tratamos de aferrarlo con el pensamiento, queriendo definir o, debemos tomar en cuenta esta alteridad (*alteritas*) o diferencia. Cuando decimos lo que es una cosa, decimos también lo que no es; cada determinación es negación, como sostiene Spinoza. Referida sólo a sí misma es idéntica (*auto* [por ej. *hekaston*] *heautô tauton*: cada uno igual a sí mismo),[27] y todo lo que podemos decir acerca de ella en su clara identidad es: Una rosa es una rosa es una rosa.[28] Pero éste no es exactamente el caso si yo en mi identidad («*no soy más que uno*») me referiero a mí mismo. Esta cosa curiosa que yo soy no necesita de pluralidad para establecer la diferencia; lleva dentro de sí la diferencia cuando dice «Yo soy yo». Mientras soy consciente, esto es, consciente de mi mismo, soy idéntico conmigo mismo sólo para otros para quienes aparezco como uno e idéntico. Para mí mismo, cuando articulo este ser consciente de mí mismo, soy inevitablemente *dos en uno* y ésta es la razón por la que la tan en boga búsqueda de la identidad es vana y nuestra actual crisis de identidad sólo podría ser resuelta con la pérdida de la conciencia. La conciencia humana sugiere que la diferencia y la alteridad, que son características importantes del mundo de las apariencias tal como es dado al hombre como su hábitat entre una pluralidad de cosas, son también las auténticas condiciones para la existencia del ego humano. Pues este ego, el yo soy yo, experimen-

27. *Sofista*, 254 d. Véase M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, trad. inglesa, Nueva York, 1969, págs. 23-41.

28. La cita pertenece a *The World is round*, de Gertrude Stein. (N. de la t.)

ta la diferencia en la identidad precisamente cuando no está relacionado con las cosas que aparecen sino sólo consigo mismo. Sin esta escisión origina , que Platón más tarde utilizó en su definición d l pensamiento como el diálogo silencioso (*eme emautô*) entre yo y mí mismo, el dos en uno, que Sócrates presupone en su afirmación acerca de la armonía consigo mismo, no sería posible.[29] La conciencia no es lo mismo que el pensar; pero sin ella el pensamiento sería imposible. Lo que el pensamiento en su proceso actualiza es la diferencia que se da en la conciencia.

Para Sócrates este dos en uno significaba simplemente que, si se quería pensar, debía procurarse que los dos participantes del diálogo estuvieran en buena forma, fueran amigos. Es mejor sufrir la injusticia que hacerla porque se puede seguir siendo amigo de la víctima; ¿quién querría ser amigo de un asesino y tener que convivir con él? Ni siquiera un asesino. ¿Qué clase de diálogo se podría mantener con él? Precisamente el diálogo que Shakespeare hacía mantener a Ricardo III consigo mismo, después de haber cometido un gran número de crímenes:



> *¿Qué temo? ¿A mí mismo? No hay nadie más aquí: Ricardo quiere a Ricardo; esto es, yo soy yo. ¿Hay aquí algún asesino? No. Sí, yo lo soy. Entonces, huye ¿Qué, de mí mismo? Gran razón, ¿por qué? Para que no me vengue a mí mismo en mí mismo. Ay, me quiero a mí mismo. ¿Por qué? ¿Por algún bien que me haya hecho a mí mismo? ¡Ah no! ¡Ay, más bien me odio a mí mismo por odiosas acciones cometidas por mí mismo! Soy un rufián. Pero, miento, no lo soy. Loco, habla bien de ti mismo. Loco, no adules.*[30]

Un encuentro semejante d l yo consigo mismo, pero, en comparación, no dramático, manso y casi inofensivo, se puede encontrar en uno de los diálogos socráticos dudosos, e *Hipias Mayor* (que, aunque no escrito por Platón, puede dar también testimonio auténtico de Sócrates). Al fina del diálogo, Sócrates dice a Hipias, que había mostrado ser un inter ocutor especia mente abstruso, «eres bienaventurado», comparándolo a sí mismo, a quien cuando regresa a casa lo

29. *Teeteto*, 189 e y sigs. y *Sofista*, 263 e.

30. Acto V, escena III. Traducción de José Mª Valverde (*Ricardo III, Enrique V*), Planeta, Barcelona, 1988. (N. de la t.)

espera un hombre muy desagradable, «que continuamente me refuta, es un familiar muy próximo y vive en mi casa» y que apenas oye las opiniones de Hipias en boca de Sócrates, y le pregunta «si no me da vergüenza hablar de ocupaciones bellas y ser refutado manifiestamente acerca de lo bello, porque ni siquiera sé qué es realmente lo bello» (304).[31] En otras palabras, cuando Hipias regresa a casa sigue siendo uno, y, si bien no pierde la conciencia, tampoco hará nada para actualizar la diferencia dentro de sí. Con Sócrates, o, en este caso, con Ricardo III, las cosas son distintas. No sólo se relacionan con los demás, sino también con ellos mismos. La cuestión aquí es que lo que uno denomina «el otro hombre» y «la otra conciencia» únicamente está presente cuando están solos. Cuando ha pasado la medianoche y Ricardo se ha unido de nuevo a la compañía de sus amigos, entonces

> *La conciencia no es más que una palabra que usan los cobardes, ideada por primera vez para asustar a los fuertes...*[32]

Y en fin, Sócrates, a quien tanto atraía la plaza del mercado, debe ir a casa, donde estará solo, en solitud [*solitude*], para encontrar a su otro compañero.

He elegido el pasaje de *Ricardo III*, porque Shakespeare, aún usando la palabra *conciencia,* no la utiliza aquí del modo habitual. La lengua inglesa tardó mucho tiempo en distinguir la palabra *consciousness* de *conscience*, y en algunas lenguas, por ejemplo el francés, esta separación no se ha producido nunca. La conciencia moral [*conscience*] tal y como la entendemos en cuestiones morales y legales, se supone que siempre está presente en nosotros, igual que la conciencia del mundo [*consciousness*]. Y se supone también que esta conciencia moral tiene que decirnos qué hacer y de qué tenemos que arrepentirnos; era la voz de Dios antes de convertirse en *lumen naturale* o la razón práctica kantiana. A diferencia de esta conciencia, el hombre del que habla Sócrates permanece en casa; él lo teme, del mismo modo que los asesinos, en *Ricardo III*, temen a su conciencia: como algo que está au-

31. Trad. de J. Calonge en *Diálogos*, Ed. Gredos, Madrid, 1982, vol I.
32. Acto V, escena III. Traducción de José Mª Valverde (*Ricardo III, Enrique V)*, Planeta, Barcelona, 1988. (N. de la t.)

sente. La conciencia aparece como un pensamiento tardío, aquel pensamiento ha sido suscitado por un crimen, como en el caso del propio Ricardo, o por opiniones no sujetas a examen, como en el caso de Sócrates, o por los temores anticipados de tales pensamientos tardíos, como en el caso de los asesinos a sueldo en *Ricardo III*. A diferencia de la voz de Dios en nosotros o el *lumen naturale*, esta conciencia no nos da prescripciones positivas —incluso el *daimonion* socrático, su voz divina, sólo le dice lo que *no* debe hacer; en palabras de Shakespeare «obstruye al hombre por doquier con obstáculos»—. Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo que lo está esperando sólo *si* y cuando vuelve a casa. El asesino de Shakespeare dice: «todo hombre que intenta vivir a gusto [...] procura vivir sin ello» y esto se consigue fácilmente, porque todo lo que hay que hacer es no iniciar nunca este diálogo silencioso y solitario que llamamos pensar, no regresar nunca a casa y someter las cosas a examen. Esto no es una cuestión de maldad o de bondad, así como tampoco se trata de una cuestión de inteligencia o de estupidez. A quien desconoce la relación entre yo y mí mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado en el momento siguiente.

Pensar, en su sentido no cognitivo y no especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, como la actualización de la diferencia dada en la conciencia, no es una prerrogativa de unos pocos sino una facultad siempre presente en todo el mundo; por lo mismo, la incapacidad de pensar no es la «prerrogativa» de los que carecen de potencia cerebral sino una posibilidad siempre presente para todos —incluidos los científicos, investigadores y otros especialistas en actividades mentales— de evitar aquella relación consigo mismo cuya posibilidad e importancia Sócrates fue el primero en descubrir. Aquí no nos ocupábamos de la maldad, a la que la religión y la literatura han intentado pasar cuentas, sino del mal; no del pecado y los grandes villanos, que se convirtieron en héroes negativos en la literatura y que habitualmente actuaban por envidia o resentimiento, sino de la persona normal, no mala, que no tiene especiales motivos y que por esta razón es capaz de *infinito* mal; a diferencia del villano, no encuentra nunca su catástrofe de medianoche.

Para el yo pensante y su experiencia, la conciencia que «por doquier obstruye al hombre con obstáculos» es un efecto lateral. Y sigue siendo un asunto marginal para la sociedad en general excepto en casos de emergencia. Ya que el pensar, como tal, beneficia poco a la sociedad, mucho menos que la sed de conocimiento en que es usado como instrumento para otros propósitos. No crea valores, no descubrirá, de una vez por todas, lo que es «el bien», y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta. Su significado político y moral aflora sólo en aquellos raros momentos de la historia en que «las cosas se desmoronan: el centro no puede sostenerse; pura queda suelta por el mundo» cuando «los mejores no tienen convicción, y mientras los peores están llenos de apasionada intensidad».[32]

En estos momentos, el pensar deja de ser marginal en las cuestiones políticas. Cuando todo el mundo se deja llevar irreflexivamente por lo que todos los demás hacen o creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una especie de acción. El elemento de purgación contenido en el pensamiento, la mayeútica socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas y por lo tanto las destruye —valores, doctr nas, teorías e incluso convicciones—, es implícitamente político. Pues esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, la facultad del juicio, que se puede denom nar, con algún fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre. Es la facultad de juzgar *particulares*, s n subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden ser substituidos por otros hábitos y reglas.

La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir «esto está mal», «esto es bello», etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a mano. Pero ambos están interrelacionados de forma semejante a como se interconectan conciencia moral y conciencia del mundo. Si el pensar, el dos en uno del diálogo silencioso, actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la concien-

32. YEATS, W. B., «The second coming», trad. de José M.ª Valverde. (N. de la t.)

facultad de juzgar ≠ facultad de pensar.

cia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catastrofes, al menos para mí.

ARENDT SOBRE ARENDT
Un debate sobre su pensamiento[1]

EL PENSAR Y LA ACCIÓN

Hannah Arendt: La propia razón, la capacidad para pensar de que disponemos, tiene necesidad de autorrealizarse. Los filósofos y los metafísicos la han monopolizado. Ello ha permitido grandes cosas, pero ha conllevado también algunas desagradables: hemos olvidado que *todo* ser humano tiene necesidad de pensar, no de un pensar abstracto, ni de contestar a las cuestiones últimas acerca de Dios, la inmortalidad y la libertad, sino únicamente de pensar mientras vive. Cosa que hace constantemente.

Cualquiera que cuente una historia [*story*] de lo que le ocurrió

1. Tít. orig., «On Hannah Arendt», publicado en M. A. HILL (comp.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, Nueva York, 1979. Se trata de la transcripción de algunas de las respuestas e intervenciones de Hannah Arendt en un congreso que tuvo lugar en noviembre de 1972 sobre «La obra de Hannah Arendt», organizado por la «Sociedad para el estudio del pensamiento social y político» bajo el patrocinio de la York University y del Canada Council. El texto editado está formado por extractos de algunas de sus respuestas que no siempre son presentados en el orden en que tuvieron lugar. Para complicar algo más la traducción y la compresión del texto M. A. Hill, en su breve escrito de presentación, afirma: «Siguiendo con mi intención de preservar el ambiente del congreso, no he intentado corregir la sintaxis o dicción extranjera de los participantes».

En el congreso participaron: *C. B. Macpherson*, que por aquel entonces era profesor emérito de economía política, Universidad de Toronto; *Christian Bay*, profesor de economía política, Universidad de Toronto; *Michael Gerstein*, asesor de Servicios Sociales, Halifax, Nueva Escocia; *George Baird*, arquitecto y profesor asociado en la Escuela de Arquitectura, Universidad de Toronto; *Hans Jonas*, profesor emérito de filosofía, The New School for Social Research, Nueva York; *F. M. Barnard*, profesor de ciencia política, University of Western Ontario, Londres, Ontario; *Mary McCarthy*, escritora, París; *Richard Bernstein*, profesor de filosofía, Haverford College, Haverford, Pennsylvania; *Albrecht Wellmer*, profesor de sociología, Universidad de Constanza, Constanza, Alemania; *Hans Morganthau*, profesor universitario de ciencia política, The New School for Social Research, Nueva York; *Ed Weissman*, profesor asociado de ciencia política, York University, Toronto. (N. de la t.)

hace media hora en la calle, ha tenido que dar forma a este relato. Y el configurar el relato es una forma de pensamiento.

Así pues, desde este punto de vista, sería bueno que perdiéramos el monopolio de ser lo que Kant una vez irónicamente denominó «pensadores profesionales». Podemos empezar preguntándonos qué significa el pensar para la actividad de actuar. Admitiré algo: básicamente, estoy interesada en comprender. Esto es totalmente cierto. Admito también que hay otra gente que está principalmente interesada en hacer algo. Yo no, yo puedo vivir perfectamente sin hacer nada. Pero no puedo vivir sin tratar como mínimo de comprender cuanto ocurre.

Y esto es lo mismo que encontramos en Hegel, donde, creo, la reconciliación desempeña el papel central: reconciliación del hombre como ser pensante y razonable. Esto es lo que, de hecho, ocurre en el mundo.

* * *

No conozco otra reconciliación que el pensamiento. Esta necesidad de comprender es mucho más fuerte en mí de lo que, por supuesto, es habitual entre los teóricos de la política, con su necesidad de unir acción y pensamiento. Porque ellos quieren actuar. Pero precisamente creo que entendí algo acerca de la acción porque la contemplé, más o menos, desde fuera.

He actuado pocas veces en mi vida, y cuando no pude evitarlo. Pero no constituye mi impulso principal. Y todas las lagunas que se puedan derivar de este hecho las aceptaré casi sin discutir, porque pienso que es muy probable que existan.

* * *

C. B. Macpherson: Miss Arendt, ¿está afirmando realmente que es incompatible ser teórico de la política y estar comprometido? ¡Seguro que no!

Arendt: No, pero se está en lo cierto cuando se afirma que pensar y actuar son cosas distintas, hasta el punto de que, si se desea pensar, hay que retirarse del mundo.

Macpherson: Pero para un teórico de la política, para un maestro y para un escritor de teoría política, enseñar o teorizar es actuar.

Arendt: Enseñar y escribir son algo más que pensar. El pensar en sentido estricto es distinto; en esto Aristóteles tenía razón. [...] Todos los filósofos modernos tienen, en alguna parte de su obra, una frase algo apologética que reza como sigue: «Pensar es también actuar». ¡Oh, no, no lo es! Y afirmar tal cosa tiene algo de deshonesto. Quiero decir, enfrentémonos a los hechos: ¡no es lo mismo! Al contrario, para pensar debo mantenerme alejada de la participación y del compromiso.

Existe una antigua historia, atribuida a Pitágoras, acerca de la gente que va a los Juegos Olímpicos. Pitágoras dice: «Así como algunos acuden a ellos para competir, otros lo hacen para comerciar, y los mejores vienen a Olympia a sentarse en el anfiteatro en calidad de espectadores».[2] Esto es, los que *miran* finalmente llegarán a conocer lo esencial. Y esta distincion debe mantenerse, como mínimo en nombre de la coherencia.

Creo realmente que el pensamiento ejerce cierta influencia sobre la acción; pero sobre el hombre activo. Puesto que es el mismo ego el que piensa y el que actúa. Pero no la teoría. La teoría podría solamente (influir) en la reforma de la conciencia ¿Han pensado nunca a cuánta gente se le debería reformar la conciencia?

Y si no piensan en términos tan concretos, entonces ustedes están pensando en la humanidad, es decir, en un nombre que, en realidad, no existe; se trata de un concepto. Y este nombre —sea éste el ser de la especie de Marx, la humanidad, el espíritu del mundo o lo que quieran— se construye constantemente a partir de la imagen de un hombre individual.

Si verdaderamente creemos —y pienso que compartimos esta creencia— que la pluralidad rige la tierra, entonces hay que modificar el concepto de unidad entre la teoría y la práctica hasta tal punto que sea irreconocible para quienes lo pensaron antes. De hecho, considero que sólo se puede actuar concertadamente y que sólo se puede pensar por sí mismo. Se trata de dos posiciones «existenciales» —por así decirlo— enteramente distintas. Y suponer alguna influencia directa de la teoría sobre la acción, en la medida en que la teoría es solamente un objeto del pensar, es decir, desarrollada en el pensamiento, es suponer algo que, de hecho, no es ni nunca será así.

2. Diógenes Laercio, VIII, 8. (N. de la t.)

* * *

El principal defecto y error de *La condición humana* es el siguiente: examinaba todavía lo que, según las tradiciones, se denomina *vita activa* desde el punto de vista de la *vita contemplativa*, sin decir nada acerca de la *vita contemplativa.*

Actualmente considero que examinarla desde el punto de vista de la *vita contemplativa* constituye ya la primera falacia. Porque la experiencia fundamental del yo pensante se encuentra en aquellas líneas del viejo Catón que cito al final del libro: «Nunca estoy más activo que cuando no hago nada y nunca estoy menos solo que cuando estoy conmigo mismo». (¡Es muy interesante que Catón dijera esto!) Se trata de una experiencia de pura actividad sin estorbo de ningún obstáculo físico o corporal. Pero, en el momento en que empezamos a actuar, entramos en relación con el mundo, y estamos constantemente, por así decirlo, tropezando con nuestros propios pies y, por tanto, cargamos con nuestro cuerpo: y como dijo Platón: «El cuerpo siempre quiere que lo cuiden, ¡y esto es infernal!».

Todo esto nos dice algo de la experiencia del pensar. Actualmente estoy tratando de escribir sobre ésta. Partiré de esta ocupación de Catón, pero todavía no estoy preparada para hablar de ello. Y no estoy nada segura de salir airosa, puesto que es muy fácil hablar de falacias metafísicas, pero cada una de estas falacias —y se trata realmente de falacias metafísicas— tienen su auténtica raíz en alguna experiencia. Es decir, mientras las estamos arrojando por la ventana como dogmas, tendríamos que saber de dónde proceden. Esto es, ¿cuáles son las experiencias de este ego que piensa, que quiere, que juzga, o, lo que es lo mismo, de un ego que está ocupado en las puras actividades mentales? Ahora bien, ésta es una cuestión de no poca importancia. No puedo contarles demasiado sobre ella.

* * *

Tengo la impresión de que hay algo de pragmático en la siguiente cuestión: «¿Para qué sirve pensar?». Así formulo yo lo que todos ustedes se están preguntando: «¿Por qué demonios estás haciendo todo esto?» y «¿para qué sirve pensar con independencia del escribir

y del enseñar?». Es realmente difícil de expresar, y ciertamente lo es más para mí que para la mayoría.

En cambio, con lo político tuve cierta ventaja. Por naturaleza, no soy un agente. Si les digo que nunca fui socialista ni comunista —algo tan común en mi generación que casi no conocí a nadie que no se hubiera comprometido—, podrán darse cuenta de que nunca sentí la necesidad de comprometerme. Finalmente *schliesslich schlug mir (einer mit einem) Hammer auf den Kopf und ich fiel mir auf*: finalmente alguien me golpeó en la cabeza y esto, podría decirse, me despertó a la realidad. Pero todavía disponía de esta ventaja de examinar algo desde fuera. E incluso examinarme a mí misma desde fuera.

Pero no es éste el caso (con la cuestión del pensar). Aquí estoy inmediatamente dentro. Y por tanto dudo si lo conseguiré. Pero, con todo, siento que la *La condición humana* necesita un segundo volumen y estoy tratando de escribirlo.

* * *

Christian Bay: Concibo la tarea de un teórico de la política de forma muy distinta de la de Hannah Arendt. Debo decir que leo a Hannah Arendt con placer, pero no por placer estético. Es una filósofa entre filósofos. Creo que es bonito seguir su prosa y su sentido de la unidad en la historia y que nos recuerde todas las grandes cosas que dijeron los griegos y que todavía siguen siendo pertinentes. Sin embargo, desde mi punto de vista, pienso que hay una cierta carencia de seriedad acerca de los problemas modernos en buena parte de su obra.

En mi opinión, *Eichmann en Jerusalén* es quizás su obra más seria. Considero que su forma de advertir con tanto énfasis cómo Eichmann se halla en cada uno de nosotros tiene importantes implicaciones para la educación política, la cual, después de todo, es el viejo tema de la integración en la política. Con todo, encuentro esta carencia en otras partes de su obra. Quizás nuestra capacidad para descentralizar y humanizar dependerá de que encontremos vías de corregir, combatir y superar a Eichmann en nosotros mismos y convertirnos en ciudadanos, en un sentido radicalmente distinto del uso corriente de este término.

Me impacientan las discusiones abstractas y minuciosas acerca de la distinción entre poder y violencia. Me gustaría saber no sólo qué es la justicia en un mundo cuya injusticia todos aborrecemos, sino tam-

bién cómo un teórico de la política puede hacernos más comprometidos y más eficaces en la lucha por la justicia; y por esta razón, por la supervivencia humana, el problema número uno.

Cuando Hannah Arendt manifestó su deseo de no adoctrinar jamás, me preocupó. Pienso que *ésta* es la más alta tarea del teórico de la política; por supuesto, intentar adoctrinar en un universo plural. Si nos tomamos en serio problemas como la supervivencia, la justicia, entonces me parece que nuestro primer cometido es superar el mar del liberalismo y de la tolerancia, que, de hecho, justifica cualquier opinión. A menos que nos ocupemos apasionadamente de ciertas opiniones, estaremos todos perdidos, y los acontecimientos continuarán siendo autorizados a seguir su propio curso: el poder tenderá a ser cada vez más asimétricamente distribuido, mientras que las instituciones liberales permitirán que los dueños de la economía continúen enriqueciéndose a expensas no sólo de la pobreza del resto de nosotros, sino también de nuestro acceso al conocimiento, a la información, a la comprensión.

Deseo que los teóricos de la política sean ante todo hombres y mujeres políticos, comprometidos en el intento de educarnos a nosotros mismos y mutuamente sobre cómo resolver los problemas existenciales urgentes con los que nos enfrentamos. Y una última cosa sobre esto. Hace un siglo era posible decir con Stuart Mill que, a la larga, la verdad se impondría en un mercado libre de ideas. Pero (a) no disponemos de mucho tiempo y (b) no existe ningún mercado libre de ideas.

Hannah Arendt, ¿qué podemos hacer como teóricos de la política para procurar que cada vez más conciudadanos sean conscientes de las cuestiones existenciales —que a veces no tienen una única respuesta—, de modo que se conviertan en ciudadanos en el sentido antiguo del término?

Arendt: Me temo que el desacuerdo es considerable y sólo aludiré brevemente a él.

En primer lugar, a usted le gusta mi libro *Eichmann en Jerusalén* y dice que lo que allí afirmé es que hay un Eichmann en cada uno de nosotros. ¡Oh, no! ¡No hay ninguno ni en usted ni en mí! Esto no significa que no haya un buen número de Eichmanns. Pero tienen una apariencia bastante distinta. He odiado siempre esta idea de «Eichmann en cada uno de nosotros». Sencillamente no es verdad. Y es tan poco verdadera como su opuesta, que Eichmann no está en nadie. En

mi opinión, esto es mucho más abstracto que la mayoría de las abstracciones que con frecuencia me permito —si lo que entendemos por abstracto es no pensar a través de la experiencia.

¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! ¡Nada más! Y si perdemos el suelo de la experiencia entonces nos encontramos con todo tipo de teorías. Cuando el teórico de la política empieza a construir sus sistemas, normalmente también se enfrenta a abstracciones.

No creo que tengamos, o que podamos tener mucha influencia, en el sentido que usted decía. El compromiso fácilmente puede conducir a un punto donde ya no pensemos. Hay algunas situaciones extremas en las que hay que actuar, pero son excepcionales. Y en estos casos quedará manifiesto quién es realmente veraz —en el compromiso— y quién, de hecho, está dispuesto a arriesgar el pescuezo.

Pero estas otras cosas —que usted veía en el desarrollo de los últimos años— son aproximadamente cosas del imaginario público. Y éste puede gustarme o disgustarme, pero no veo como *mi* tarea específica el infundirlo cuando me gusta, o ir a las barricadas cuando me disgusta.

Una de las razones por las que esta disciplina no está siempre en buen estado es, quizás, la desgana de los que piensan, de los teóricos, por confesar y creer que este (pensar) es importante y también la de los que consideran que sólo el compromiso y el «engagement» es importante. Da la impresión de que la gente no cree en lo que está haciendo.

No puedo decirles clara y explícitamente —y odiaría hacerlo— cuáles son las consecuencias para la política actual del modo de pensar que intento, no adoctrinar, sino suscitar o despertar entre mis estudiantes. No me resulta difícil imaginar que alguno de ellos será republicano y que otro se convertirá en liberal o en Dios sabe qué. Pero esperaría que aquellas cosas extremas que son la consecuencia concreta de la falta de pensamiento —es decir, de la actividad de alguien que, de hecho, ha decidido que no quiere hacer de ningún modo (por ejemplo, pensar) lo que quizás yo haga en exceso— no puedan (aflorar). Es decir, la cuestión es cómo actuarán cuando la suerte esté echada. Y es un factor que hay que tener en cuenta la idea de que yo examino mis presupuestos, que, en cualquier caso, pienso «críticamente» —y odio usar la palabra debido a la escuela de Frankfurt— y

que no me permito evadirme repitiendo los *clichés* de lo que se lleva. Diría que cualquier sociedad que haya perdido el respeto por esto, no está en muy buen estado.

* * *

Michael Gerstein: Cómo alguien que es o que se siente agente político, desearía saber ¿cómo me daría algún tipo de orientación? ¿O no me daría ninguno?

Arendt: No, no le daría instrucciones; considero que sería una gran presunción por mi parte. Creo que usted debería formarse sentándose e intercambiando opiniones con sus pares alrededor de una mesa. Y entonces, acaso, como resultado de ello se daría una línea a seguir; no para usted personalmente, sino acerca de cómo el grupo debería actuar.

Cualquier otra vía, como, por ejemplo, la del teórico que indica a los estudiantes qué pensar y cómo actuar es… ¡Dios mío! ¡Son adultos! ¡No estamos en la guardería! La auténtica acción política aparece como un acto de un grupo. Y uno se une o no al grupo. Y cualquier cosa que se haga por cuenta propia indica que no se es un agente: se es un anarquista.

* * *

George Baird: Para mí una de las revelaciones de *La condición humana* fue el argumento que, tal como yo lo entiendo, procede parcialmente de Maquiavelo y según el cual el criterio apropiado para los actos políticos es la gloria y no la bondad. Y, en efecto, en *La condición humana*, miss Arendt sostiene que la bondad puede incluso resultar ser radicalmente subversiva en el ámbito político.

Bien, me parece que, en todo ello, está implícito algún tipo de desafío a las motivaciones de los activistas políticos, tal como típicamente los he entendido en el mundo. Por otra parte, miss Arendt ha expresado, en su ensayo sobre Rosa Luxemburg, su admiración por lo que creo que ella denomina el sentido de la injusticia y que habría servido a Rosa Luxemburg de trampolín para su entrada en la esfera política.

La discusión *vis-à-vis* acerca de estas demandas de orientaciones para la acción política habría sido más clara, si miss Arendt hubiese in-

GLORIA Y BONDAD
Welt yo

tentado hacer inteligible la relación entre su austero sentido de la gloria —antes que la bondad— como criterio apropiado (lo cual, en el mundo moderno, constituye una posición extremadamente pasada de moda y espinosa) y su admiración por Luxemburg. En alguna parte debe existir una relación que sostenga estas distinciones y que aclare la situación.

Arendt: La cuestión de la bondad no surgió de Maquiavelo; tiene que ver con la distinción entre lo público y lo privado. Pero puedo expresarlo de otra forma. En la noción de querer ser bueno, en realidad estoy implicada conmigo misma. En el momento en que actúo políticamente no estoy implicada conmigo sino con el mundo. Tal es la *principal* distinción.

Rosa Luxemburg estuvo *implicadísima* con el mundo y muy poco consigo misma. De haberse ocupado de sí misma, después de la lectura de su tesis, habría permanecido en Zurich y habría obrado de acuerdo con intereses intelectuales. Pero no podía soportar la injusticia *dentro del mundo*.

Que el criterio sea la gloria —el brillar en el espacio de las apariencias— o la justicia, no es la cuestión decisiva. Lo decisivo es si la nuestra es una motivación clara —hacia el mundo— o hacia nosotros mismos, y con ello quiero decir hacia nuestra alma. Éste es el modo en que lo plantea Maquiavelo cuando dice: «Amo a mi país, Florencia, más de lo que amo mi salvación eterna». Lo cual no indica que no crea en una vida después de la vida, sino que, para mí, el mundo como tal tiene un interés mucho mayor que yo mismo, tanto mi yo físico como espiritual.

Como es sabido, en las modernas repúblicas la religión se ha convertido en un asunto privado. Y, de hecho, Maquiavelo mantenía que debía *ser* privada. «No permitáis a estas gentes en la política. ¡No se ocupan bastante del mundo! La gente que cree que el mundo es mortal y que ellos son inmortales son peligrosísimos, porque nosotros deseamos la estabilidad y el buen orden de *este* mundo.»

Hans Jonas: Es incontestable que, en la base de todo nuestro ser y de nuestra acción, existe el deseo de compartir el mundo con otros, pero queremos compartir un cierto mundo con determinados hombres. Si la tarea de la política es hacer del mundo un hogar digno para el hombre, surge entonces la pregunta: «¿Qué es un hogar digno para el hombre?».

Y esta cuestión sólo puede ser resuelta si nos formamos alguna idea de lo que el hombre es o debería ser. Lo cual, a su vez, no puede

ser determinado, excepto arbitrariamente, si no es posible apelar a alguna verdad acerca del hombre, que pueda justificar un juicio de este tipo o los juicios del gusto político que afloran en las situaciones concretas —especialmente si la cuestión es decidir cómo debería ser el mundo futuro— con las que nos enfrentamos siempre que nos ocupamos de las iniciativas tecnológicas que tienen consecuencias en la administración total de las cosas.

Pues no es cierto que Kant apelara solamente al juicio; apeló también al concepto de bien. Comoquiera que lo definamos, existe una idea tal como el bien supremo. Y es posible que escape a toda definición. Pero no puede ser un concepto totalmente vacío y está relacionado con nuestra concepción de lo que es el hombre. En otras palabras, lo que aquí, por consenso unánime, ha sido declarado muerto y concluido —es decir, metafísico— tiene que ser llamado en causa para ofrecernos una dirección última.

Nuestro poder de decisión va bastante más allá del manejo de las situaciones inmediatas y del futuro a corto plazo. Nuestro poder de hacer y de actuar abarca cuestiones tales que implican un juicio o un formarse una idea o una fe —dejo esto abierto— en algunos valores últimos [*ultimates*]. Porque en la política ordinaria, tal como se ha entendido hasta el siglo veinte, bastaba con valores penúltimos. No es cierto que la condición de la república tuviera que ser decidida por los auténticos valores o criterios últimos. Cuando se trata de un asunto en el que, de grado o por fuerza, emprendemos procesos que afectan a la condición total de las cosas en la tierra y al futuro total del hombre —como en las condiciones de la moderna tecnología—, entonces no creo que podamos simplemente lavarnos las manos y decir que la metafísica occidental nos ha situado en un callejón sin salida, declararla en bancarrota y apelar a juicios compartibles donde, por el amor de Dios, no queremos decir juicios compartidos con una mayoría o compartidos por cualquier grupo definido. Para nuestra perdición, podemos compartir juicios con muchos, pero ¡hay que ir más alla de esta esfera!

Arendt: Me temo que tendré que contestar. No voy a entrar en la cuestión de la *Crítica del Juicio* de Kant. En realidad, el tema del bien no aparece ni tampoco el de la verdad. Todo el libro tiene que ver, de hecho, con la posible validez de estas proposiciones.

Jonas: Pero esto no es político.

Arendt: No, sólo hablé de la validez: si es transferible o no a la es-

fera política es un tema muy interesante, pero en este momento lateral. Y, por supuesto, he abordado este tema y lo he hecho tomando simplemente los últimos escritos de Kant sobre la política. En este punto, una de las cosas principales es cierta postura de Kant respecto de la Revolución francesa. Pero no voy a entrar en ello porque nos alejaría demasiado de la cuestión de los valores últimos.

Si nuestro futuro dependiera de lo que usted afirma —esto es, de que lográramos un valor último, que desde lo alto decidiera por nosotros (y entonces la cuestión sería, naturalmente, ¿quién reconocería este absoluto [*ultimate*]? y ¿cuáles serían las reglas para reconocerlo? nos encontramos aquí con una regresión infinita), yo sería totalmente pesimista. Si éste es el caso, estamos perdidos. Porque esto realmente exige la aparición de un nuevo dios.

Esta palabra (Dios) era un término cristiano; en la Edad Media, permitió muchas actitudes escépticas, puesto que, en última instancia, existía Dios. Desaparecido este Dios, la humanidad occidental retornó a la situación en que se hallaba antes de ser salvada, redimida, o lo que sea, por la buena nueva: habían dejado de creer en él. Ésta era la situación de hecho. Pero tal situación les hizo volver a la antigüedad (por ejemplo, a los revolucionarios del siglo XVIII). Y no, como en algunos casos, el mío, por estar enamorada de los versos o las canciones griegas. Ésta no era su motivación.

Es decir, todos ellos estaban totalmente desnudos y enfrentados al hecho de que los hombres existen en plural. Y ningún ser humano sabe qué es *el hombre* en singular. Sólo sabemos que «los creó hombre y mujer»; esto es, desde el principio la pluralidad plantea un enorme problema.

Por ejemplo, estoy perfectamente convencida de que toda la catástrofe totalitaria no se habría dado si la gente siguiera creyendo en Dios o, mejor, en el infierno; es decir, si todavía existieran absolutos [*ultimates*]. No hay absolutos. Y ustedes saben tan bien como yo que no había principios últimos a los que apelar con validez. No se podía apelar a nadie.

Y si estudiamos una situación tal (como el totalitarismo) lo primero que descubrimos es lo siguiente: *nunca* se sabe cómo alguien va a actuar. Nos llevamos la sorpresa de nuestra vida. Lo cual ocurre en todas las capas de la sociedad y atraviesa las diversas distinciones entre los hombres. Y si se queremos generalizar, se puede decir que quienes

todavía estaban firmemente convencidos de los denominados viejos valores, fueron los primeros en estar dispuestos a substituirlos por un conjunto de valores nuevos, a condición de tener uno. Esto me atemoriza, puesto que pienso que, en el momento en que se da a alguien un nuevo conjunto de valores —o aquella famosa «barandilla»—, puede cambiarlo inmediatamente. La única cosa a la que el individuo se llega a acostumbrar es a tener una «barandilla» y un conjunto de valores, no importa cuáles. No creo que podamos estabilizar de modo definitivo la situación en la que nos hallamos desde el siglo XVII.

F. M. Barnard: Entonces, ¿estaría de acuerdo con Voltaire? Ha mencionado la cuestión de Dios y, hasta cierto punto, de una metafísica, cuestionable *qua* metafísica, pero que puede ser contemplada como extremadamente útil socialmente.

Arendt: Totalmente de acuerdo. No nos ocuparíamos de todo esto de no haberse derrumbado la metafísica y su valor. Empezamos a interrogarnos a raíz de estos acontecimientos.

Jonas: Comparto con Hannah Arendt la idea según la cual no estamos en posesión de ningún absoluto, ni por conocimiento ni por convicción ni por fe. Tampoco creo que podamos tenerlo como resultado de la exigencia, es decir, «lo necesitamos tan amargamente que, por consiguiente, deberíamos tenerlo».

Sin embargo, parte de la sabiduría consiste en el reconocimiento de la ignorancia. La actitud socrática es saber aquello que no se sabe. Y este hacerse cargo de nuestra ignorancia puede ser de gran importancia práctica en el ejercicio de la capacidad de juicio que, después de todo, está relacionado con la acción en la esfera de la política, con la acción futura y con la acción de largo alcance.

Hay en nuestros proyectos una tendencia escatológica, un utopismo incrustado, esto es, un moverse hacia situaciones últimas. Al carecer de conocimiento de los valores últimos —o de lo que es finalmente deseable— o de lo que el hombre es para que el mundo sea digno de él, deberíamos abstenernos de dejarnos persuadir por situaciones escatológicas. Sólo se trata de un mandato práctico muy importante que es posible extraer de la intuición según la cual únicamente con alguna concepción de los valores últimos estamos autorizados a embarcarnos en determinadas cosas. Así, por lo menos como fuerza de contención, el punto de vista que he aportado puede ser de alguna relevancia.

Arendt: Con esto estaría de acuerdo.

PENSAR ACERCA DE LA SOCIEDAD Y DE LA POLÍTICA

Mary McCarthy: Desearía plantearle una pregunta que he tenido en mi cabeza desde hace muchísimo tiempo. Se refiere a la nitidísima distinción que Hannah Arendt establece entre lo político y lo social. Distinción que es particularmente perceptible en su libro *Sobre la revolución*, donde demuestra o trata de demostrar que el fracaso de las revoluciones rusa y francesa se basó en el hecho de que tales revoluciones tuvieron que ver con lo social, con el sufrimiento, y que, en ellas, el sentimiento de compasión desempeñó un importante papel. Mientras que la Revolución americana fue una revolución política y acabó fundando algo.

Pues bien, siempre me he preguntado: «¿Qué se supone que debe hacer alguien en el estrado público, si no se interesa por lo social? Es decir, ¿qué queda?».

A mí me parece que, una vez que la fundación ha tenido lugar y disponemos de una Constitución y de un sistema de leyes, la escena ya está preparada para la acción política. Y lo único que le queda por hacer al hombre político es lo que hicieron los griegos: ¡la guerra! ¡Pero no puede ser así! Por otra parte, si todas las cuestiones económicas, el bienestar humano, los negocios, cualquier cosa que esté conectada con la esfera de lo social, debe ser excluida de la escena política, entonces me siento desconcertada; se me deja con la guerra y los discursos, pero los discursos no pueden ser sólo palabras, deben ser discursos sobre algo.

Arendt: Tiene usted toda la razón y debo admitir que yo misma me formulo esta pregunta. En primer lugar, los griegos no sólo hicieron la guerra; Atenas existió previamente a la Guerra del Peloponeso, y el verdadero aroma de Atenas se situó entre las Guerras Médicas y la del Peloponeso. ¿Qué hacían, entonces?

La vida cambia constantemente, y las cosas están constantemente ahí como si quisieran ser relatadas. En todas las épocas, la gente que vive conjuntamente tendrá asuntos que pertenezcan al reino de lo público: «es importante que sean tratados en público». Lo que estos asuntos *sean* en cada *momento* histórico probablemente es enteramente distinto. Por ejemplo, las grandes catedrales fueron los espacios públicos en la Edad Media. Los ayuntamientos llegaron más tarde. Y *allí* quizás tuvieron que hablar acerca de un tema que no deja de tener algún interés: la cuestión de Dios. De este modo, me parece totalmente distinto

lo que se convierte en público en cada período. Sería bastante interesante seguirlo punto por punto en un estudio histórico, y creo que se podría hacer. Siempre habrá conflictos. No se necesita la guerra.

Richard Bernstein: Admitamos el lado *negativo* de una tesis persistente en su obra: cuando los hombres confunden lo social y lo político se dan consecuencias devastadoras tanto en la teoría como en la práctica.

Arendt: ¡De acuerdo!

Bernstein: Pero usted sabe rematadamente bien que —al menos para nosotros— no es posible establecer de modo coherente esta distinción. A pesar de que podamos elogiar la distinción, lo social y lo político están inextricablemente conectados. No basta con contestar a la pregunta de Mary McCarthy diciendo que en épocas distintas debemos examinar exactamente qué es lo que aparece en el ámbito de lo público. La cuestión es si ahora se puede disociar o separar consistentemente lo social de lo político.

Arendt: Evidentemente. Hay cosas cuya justa medida podemos adivinar. Tales cosas pueden ser realmente administradas y, por tanto, no son objeto de debate público. El debate público sólo puede tener que ver con lo que— si lo queremos destacar negativamente— no podemos resolver con certeza. Por otra parte, si lo pudiéramos resolver con certeza, ¿para qué necesitaríamos reunirnos?

Tomemos una reunión en un consistorio. Hay, por ejemplo, un problema relativo a la mejor ubicación del puente. Esto puede ser decidido tanto desde arriba como a través de un debate. Y si allí realmente hay una cuestión abierta, puede ser mejor decidirlo a través del debate que desde arriba. En cierta ocasión asistí a una reunión como ésta en el ayuntamiento de New Hampshire y quedé muy impresionada por el nivel de juicio en la ciudad.

Pero me parece también bastante claro que ninguna cantidad de discursos, discusiones o debates —o lo que desafortunadamente los está sustituyendo: las comisiones de investigación, que son una excusa para no hacer nada— serán capaces de resolver los gravísimos problemas que las grandes ciudades nos plantean.

O tomemos otro ejemplo. En los jurados hallamos el último residuo de participación ciudadana activa en la república. Formé parte de un jurado— con gran placer y auténtico entusiasmo. Aquí, de nuevo, todas las cuestiones son, en cierta medida, *auténticamente* debati-

bles. El jurado fue extremadamente responsable, pero al mismo tiempo consciente de que a ambos lados de la sala hay *diferentes puntos de vista* desde los que se puede contemplar el problema. Esto me parece claramente un asunto de *interés público común.*

Por otra parte, todo aquello que, de hecho, podemos resolver y que fue denominado por Engels «la administración de las cosas», son en general las cosas sociales. Y que deban ser objeto de debate me parece postizo y una plaga.

C. B. Macpherson; ¿Nos está diciendo que lo que tiene que ver con un jurado o una reunión del pleno consistorial es político y que todo lo demás es social?

Arendt: No, no afirmé tal cosa. Sólo me referí a ellos como ejemplos de los lugares en que, en la vida cotidiana, surgen cosas que realmente *pertenecen* al ámbito público y *no* al social. Y hablé del jurado y del pleno consistorial como muestra de los poquísimos espacios donde todavía existe un público no espurio.

Albrecht Wellmer: Desearía pedirle que nos dé un ejemplo de problema social de nuestra época que al mismo tiempo no sea un problema político. Tomemos cualquiera de ellos, por ejemplo la educación, la salud, los problemas urbanísticos, incluso el sencillo problema de los niveles de vida. Me parece que, en nuestra sociedad, aun los problemas sociales son inevitablemente políticos. Pero si esto es verdad, naturalmente, también será verdad que en nuestra sociedad es imposible trazar la distinción entre lo social y lo político.

Arendt: Tomemos el problema de la vivienda. El problema social es ciertamente el de una vivienda adecuada. Pero la cuestión de si esta vivienda adecuada significa integración o no es *sin duda* político. Todas estas cuestiones tienen una doble cara. Y una de ellas no debería ser objeto de debate. No debería haber debate alguno alrededor de la cuestión de que todo el mundo deba tener un alojamiento adecuado.

George Baird: Desde un punto de vista administrativo, el gobierno británico calificó de inadecuadas un vasto porcentaje de bloques de viviendas en Gran Bretaña, de una forma que parecía no tener sentido para un gran número de habitantes que, de hecho, vivían en ellas.

Arendt: Creo que este ejemplo es útil puesto que revela de un modo muy concreto la doble faz de la que les he hablado. Esta gente ama su vecindario y no quiere trasladarse, incluso si se les ofrece un baño más; ésta es la cuestión política. Esto es ciertamente o entera-

mente debatible, un asunto público y como tal debería ser decidido y no desde arriba. Pero, si se trata de cuántos metros cuadrados necesita cualquier ser humano para poder respirar y vivir una vida decente, esto es algo que podemos perfectamente resolver.

* * *

Michael Gerstein: A mí me parece que uno se ve forzado a actuar políticamente, a implicarse en situaciones y en problemas concretos. Y, en la medida en que se encuentra impelido a tomar este tipo de decisiones, las cuestiones de clase, de la propiedad, del futuro de la sociedad se convierten en problemas muy concretos y ya no es posible ocuparse sólo de abstracciones tales como burocracia o centralización. En mi opinión esto pone de manifiesto el carácter básicamente despolitizado de su pensamiento, que encuentro perturbador cuando leo su obra. Oyéndola hoy aquí casi me turba aún más, ya que afortunadamente —o desafortunadamente— nos vemos forzados a actuar en el mundo y, por tanto, tenemos que saber qué aspecto tiene el mundo.

Arendt: Éstos son los problemas de la denominada «sociedad de masas» y digo denominada, pero desgraciadamente se trata de un hecho. Y ahora me gustaría saber por qué cree usted que palabras como «clase» y «propiedad» son menos abstractas que «burocracia» o «administración» o las palabras que yo uso. Son exactamente lo mismo. Todas ellas pertenecen a la misma categoría de palabras. La cuestión es solamente si con ellas puede apuntar a algo auténticamente real; si estas palabras tienen también una cualidad reveladora —de apertura— o no.

Si usted piensa que «burocracia» no tiene un carácter revelador —porque indica el gobierno de la oficina, y no el gobierno de los hombres ni el de la ley— entonces pienso que realmente no ha vivido bastante en este mundo. Pero, créame, hoy en día la burocracia es una realidad mucho más que la clase. En otras palabras, usted usa un número de palabras abstractas que en otro tiempo fueron reveladoras, a saber en el siglo diecinueve, y ni siquiera se toma la molestia de examinar críticamente si todavía se sostienen o si deberían ser cambiadas, o algo por el estilo.

La propiedad es otro tema. La propiedad es realmente muy importante, pero en un sentido distinto del que usted está pensando. En

todas partes, lo que deberíamos alentar es la propiedad —naturalmente, no la propiedad de los medios de producción, sino la propiedad estrictamente privada—. Y créame, esta propiedad corre un alto peligro por la inflación, la cual no es más que otra forma de expropiación. Es la forma más dulce de expropiar que hallamos en cualquier lugar. Hacer un acopio decente de propiedad disponible para cada ser humano —no para expropiar, sino para diseminar la propiedad— supone disponer de algunas posibilidades para la libertad incluso bajo las inhumanas condiciones de la producción moderna.

* * *

Mary McCarthy: Ahora puede usted constatar en algunos Estados del este —y no me estoy refiriendo a la Unión Soviética— esta tendencia hacia la propiedad privada: sin posesión de los medios de producción. Me parece que, hasta donde alcanzo a ver, el socialismo representa la única fuerza de conservación y, de hecho, representa una fuerza conservadora en el mundo moderno.

Arendt: Dije que los medios de producción no deberían estar en manos de un único individuo. Pero, en su lugar, ¿quién los posee entonces? El gobierno.

Hace algunos años, en Alemania, la izquierda exigió la nacionalización de la Springer Press, la prensa derechista. Springer es sólo un hombre y, naturalmente, tiene cierto poder sobre la opinión pública a través de determinados métodos, etc. Pero él no dispone del poder acumulado y de los medios de violencia que tiene un gobierno. De modo que la izquierda habría dado a su gobierno todo el poder del señor Springer, lo cual habría significado un poder mucho mayor: una prensa controlada gubernamentalmente. Quiero decir que incluso aquella libertad que Springer había garantizado debido a la competencia —puesto que hay otros periódicos que contarán lo que él prefiere no contar—, hasta este tipo de libertad habría desaparecido.

Así, si usted habla acerca de la posesión de los medios de producción, el primero que la heredó fue el mismo gobierno. El gobierno era, naturalmente, mucho más fuerte de lo que podía ser cualquier capitalista individual. Y si la cuestión es la del obrero, podían ir a la huelga — y el derecho a la huelga es, por supuesto, un derecho muy precioso— contra el capitalista. Pero no pudieron ir a la huelga con-

tra el gobierno. De modo que les fueron inmediatamente arrebatados algunos derechos que el movimiento obrero había adquirido a través de una larga lucha desde mediados del siglo pasado.

McCarthy: Considere la situación de la prensa en los Estados Unidos: antes de las últimas elecciones (1968) se hizo un estudio y creo que algo así como el 90 % de la prensa estadounidense apoyaba a Nixon. O sea que aquí tiene una amalgama de la prensa y el gobierno —o, como mínimo, el actual gobierno de los Estados Unidos— y a mí me parece que actualmente en los Estados Unidos nos encontramos ante el mismo resultado que ustedes habrían tenido en Alemania de haber sido expropiado Springer.

Arendt: Si se hubiera expropiado la prensa el gobierno no tendría el 90 %, sino el 100 %.

McCarthy: No necesariamente. Por ejemplo, en Holanda, la televisión está nacionalizada (creo que estas cosas probablemente sólo funcionan en países pequeños). Tienen un enorme abanico de partidos políticos y cada partido tiene su propio canal de TV o parte de él. Y esto funciona, es aceptado por el pueblo.

Arendt: Sí. Pero allí hay leyes que fuerzan a la descentralización de esta expropiación, de este proceso acumulativo. El sistema multipartidista actúa, en Holanda, como un factor mitigador, que ahora están tratando de introducir en algunos países del Este. Lo que en general *deberemos* hacer es experimentar.

McCarthy: ¡Ánimo!

* * *

C. B. Macpherson: Me resultan verdaderamente atroces dos de las afirmaciones que sobre el poder ha hecho miss Arendt esta mañana. Una fue que Marx no entendió el poder, y la otra que ahora el poder radica en la burocracia.

Considero que alguien puede sostener que Marx no entendió el poder, pero sólo si se define el poder de forma muy peculiar. Se me ocurre que esto forma parte del estilo de pensamiento de miss Arendt. Ella define gran cantidad de palabras clave de un modo personal, único: por ejemplo, lo social frente a lo político (un muy especial significado para «lo social»), fuerza frente a violencia (un sentido bastante especial para la palabra «fuerza»)...

Arendt: No, perdón, poder frente a violencia.

Macpherson: Poder y violencia, perdón. Acción (una definición única de «acción»). Esta práctica intelectual —y se trata de una práctica muy vivificadora, porque genera o debería generar todo tipo de controversia— es curiosa: tomar una palabra que quizás tiene más de un sentido en la comprensión ordinaria, darle un sentido muy especial y después, desde aquí, hacer emerger conclusiones sorprendentes y paradójicas.

Mire, usted afirma que Marx no entendió el poder. Seguramente lo que él entendió fue que, en cualquier sociedad, el poder es manejado por la gente que controla el acceso a los medios de producción, a los medios de vida, a los medios de la labor. Y esto es lo que, en terminología marxiana, constituía una clase. ¿Estaría de acuerdo miss Arendt en que la única razón por la que una burocracia tiene el poder que tiene —y yo no le atribuiría el poder que ella le atribuye— se debe solamente al hecho de que la gente que la controla son los que tienen acceso a los medios de producción, y únicamente en aquellos países donde se ha convertido en una clase, en el sentido de Marx?

Arendt: No estaría de acuerdo. Por descontado creo que en lo que usted considera mi uso idiosincrásico de las palabras hay algo más que esto. Todos heredamos un determinado vocabulario. Y crecemos en él, y, por tanto, tenemos que examinarlo, pero no sólo para enterarnos de cómo tal o cual palabra se usa normalmente, lo cual arroja como resultado un determinado número de usos que se consideran legítimos. En mi opinión una palabra tiene una relación con lo que denota, o con lo que es, mucho más fuerte que el mero uso que de ella hacemos. Es decir, usted atiende solamente al valor comunicativo de la palabra; yo me ocupo de su cualidad de apertura (revelación). Y esta cualidad tiene siempre naturalmente por supuesto un fondo histórico.

Macpherson: Yo atiendo también a esta cualidad, y éste es el motivo por el cual digo que palabras de Marx como «clase», «poder», etc., eran conceptos reveladores.

Arendt: No estoy de acuerdo; no afirmé nada sobre la palabra «clase». Yo me refiero, naturalmente, a la denominada superestructura. Lo que Marx quería decir con poder es, en realidad, el poder de una tendencia o desarrollo y, en la medida en que, en su opinión, esta tendencia es enteramente inmaterial, se materializa en la superestructu-

ra, el gobierno. Y las leyes del gobierno, en tanto superestructura, no son más que reflejos de las tendencias en la sociedad.

Marx no entendió la cuestión del gobierno y esto, en buena parte, va a su favor, puesto que no creyó que nadie quisiera el poder sólo por el poder. Esto no lo hallamos en Marx. Marx no entendió el poder, en el sentido llano de que una persona quiere mandar sobre otra y que precisamos leyes para prevenirlo.

Hasta cierto punto, Marx pensaba todavía que si dejamos solos a los hombres —la sociedad corrompe al hombre— y cambiamos la sociedad, el hombre reaparecerá. Reaparecerá; Dios nos proteja de ello: este optimismo recorre toda la historia. Una vez Lenin dijo que no entendía por qué la ley penal debía existir, dado que una vez que hayamos cambiado las circunstancias todos evitaremos que los demás cometan un crimen con la misma normalidad con que todo hombre se afanará en ayudar a una mujer en apuros. Considero este ejemplo de Lenin como muy característico del siglo diecinueve. Nadie entre nosotros cree ya en esto.

Macpherson: Pero seguramente Marx vio tan claro, como digamos James Mill, que los hombres quieren poder sobre los demás para obtener algún beneficio propio de este poder. No es el poder por sí mismo, es el poder para obtener beneficios.

Arendt: Sí, pero este poder de obtener beneficios para el provecho...

Macpherson: No sólo provecho, cualquier beneficio.

Arendt: Pero no sabemos qué porcentaje de la población lo hace simplemente por diversión y sin pensar en él. Esto es, Marx siempre pensó que lo que consideramos motivos humanos, más o menos, son realmente los motivos de tendencias. Y, por supuesto, las tendencias *son* abstracciones. Pero yo dudaría acerca de si existen por sí mismas. La tendencia de una pared blanca es ensuciarse con el tiempo, a menos que alguien aparezca y redecore la habitación.

Macpherson: Ciertamente es verdad que Marx se interesó por las tendencias; estaba interesado en las leyes de la dinámica social, etc. Pero no reconozco a Marx en el retrato que Ud. hace de él, cuando convierte la tendencia en algún tipo de fuerza real por sí misma...

Arendt: Bueno, ¡aquí no podemos sentarnos y ponernos a leer a Marx! Pero esto me parece bastante obvio y procede naturalmente de Hegel. El espíritu hegeliano del mundo reaparece en el hombre como

ser de la especie en Marx. En ambos casos queda excluida la pluralidad humana. No hay una multiplicidad de hombres cuya actividad conjunta y cuya lucha entre ellos aparezca finalmente en la historia. Lo que hay es un sustantivo gigantesco, y este sustantivo está en singular y a él se le adscribe todo. Esto, en mi opinión, es una auténtica abstracción.

Hans Morganthau: Permítanme decir algo acerca del mal entendimiento del poder por parte de Marx. Marx conectó orgánicamente el deseo de poder con la división de clases en la sociedad. Y creyó que, eliminada esta división, la misma lucha por el poder —el deseo de poder— desaparecería en una sociedad sin clases. Tal es la profecía de *El Manifiesto Comunista* cuando la dominación del hombre por el hombre será reemplazada por la administración de las cosas. Pero ésta es la mala concepción rousseauniana de la naturaleza del hombre, de la naturaleza de la sociedad y de la naturaleza del poder. Lo que encuentro particularmente interesante es que, en esta mala concepción del poder, el marxismo y el liberalismo decimonónicos son, bajo su piel, hermanos. Creen lo mismo.

* * *

Albrecht Wellmer: Querría introducir otra cuestión relativa a la importancia de determinadas distinciones en su obra, o a lo que Mary McCarthy llamó «el elemento medieval» en su pensamiento. Resulta bastante claro que muchas de estas distinciones han mostrado ser extremadamente fructíferas con respecto a la crítica de las fijaciones ideológicas: particularmente aquellas fijaciones que representan la pervivencia de las tradiciones decimónonicas. Respecto a la teoría de Marx, por ejemplo.

Por otro lado, me siento perplejo ante un cierto tipo de abstracción de estas distinciones. Siempre tengo la sensación de que sus distinciones designan casos límite a los que, en realidad, no les corresponde nada. Me pregunto por la naturaleza de tales construcciones, o conceptos o tipos ideales, que designan casos límite.

Lo que quiero decir es que podría haber cierto elemento hegeliano extraviado en su pensamiento.

Arendt: ¡Seguro!

Wellmer: Querría ofrecer una interpretación aproximativa del modo en que usted traza distinciones tales como trabajo y labor, lo po-

lítico y lo social y poder y violencia. ¿Sería posible que estas alternativas no designaran tanto posibilidades permanentes de la humanidad —al menos no en primer lugar— como los límites extremos entre los cuales se extiende la historia humana: a saber, el ser humano como animal y la utopía? Así, por ejemplo, toda labor podría haber devenido trabajo, si lo social se hubiera convertido en un tópico público o político, y si la violencia hubiera sido abandonada en favor del poder, de nuevo en el sentido que usted le atribuye. En este supuesto, entonces, aparentemente nos hallaríamos ante la realización de una utopía.

Pues bien, me pregunto si el hecho de que usted no sea muy consciente del elemento utópico en su pensamiento explica por qué se relaciona de forma tan extraña con las tradiciones crítica, socialista o anarquista de pensamiento. Tengo la impresión de que ésta es justamente la razón por la que nunca puede dar cuenta adecuadamente de cualquiera de estas tradiciones, o de algo parecido a la teoría crítica, y tampoco de la relación entre estas tradiciones y su teoría.

Arendt: Ignoro este elemento utópico que me atribuye. Me parece posible. No digo «sí»: sólo digo que es muy posible. Pero lo ignoro totalmente; ¡por Dios!, no *soy* consciente de ello. Y ningún psicoanálisis procedente de la Escuela de Francfort ayudaría en este caso. Ahora no puedo contestarle correctamente; debo pensar en ello.

Al menos hay algo que usted ha notado y que también considero criticable: a saber, si yo no creo en tal o cual teoría, ¿por qué no escribo una refutación? Sólo lo haría si se me forzara a ello. Esto refleja mi falta de comunicación. Pero no creo que esto tenga nada que ver con cierto carácter abstracto.

Wellmer: Mi pregunta ha quedado diluida. ¿Puedo reformularla? ¿Qué diría usted frente a una interpretación de sus distinciones que presentara, como única alternativa, el hecho de que éstas designan el caso límite de la animalidad y el otro caso límite, la total realización de la humanidad?

Arendt: Diría que, a través de estos métodos fantasiosos, usted ha *eliminado* la distinción y al mismo tiempo ha hecho aquel truco hegeliano en que un concepto, en sí mismo, empieza a desarrollarse a través de su propia *negación*. No, *no se da así*. El *bien* no se desarrolla en el *mal*, y el *mal* no se desarrolla en el *bien*. En esto soy implacable.

Siento un gran respeto por Hegel. O sea que ésta no es la cuestión. Igual que siento un respeto semejante por Marx. Y estoy, naturalmente, también influida por toda esta gente que, después de todo, leo. Por tanto, no me interpreten mal. En mi opinión, ésta es precisamente la trampa en la que rechazo caer.

* * *

Hans Morganthau: Se ha planteado el problema de la centralización, que, si es llevada lo suficientemente lejos, va directamente en contra de la democracia.

Arendt: Pienso que esta cuestión es muy complicada. Diría, en un primer nivel, que en casi todo el mundo se da una cierta rebelión en contra de lo voluminoso. Y creo que ésta es una reacción positiva; yo misma la comparto. Especialmente porque esta grandiosidad y centralización conlleva la burocracia. Y la burocracia es el gobierno de nadie, un nadie que no es benevolente. No podemos considerar responsable de lo que ocurre a nadie, porque no hay auténtico autor de las acciones y de los acontecimientos. Realmente es sobrecogedor. De forma que comparto ampliamente lo que usted ha dicho. Y ello, por supuesto, significa descentralización. Creo también que este país (EE.UU.) puede seguir siendo o devenir un país poderoso sólo si hay varias fuentes de poder. Es decir, si el poder se divide de la forma prevista en la idea original de los Padres Fundadores, y sugerida por la idea —no muy definida— de Montesquieu.

Pero afirmar todo esto —mis simpatías se hallan en este punto y ustedes saben de mi romántica simpatía por el sistema de consejos, que nunca se ha ensayado—, que hay algo que se autoedifica a partir de los problemas de la gente corriente, de forma que se puede decir *potestas in populo*, esto es, que el poder viene de abajo y no de arriba; si aceptamos todo esto, entonces se sigue que, después de todo, el mundo en el que vivimos debe ser conservado. No podemos permitir que se pierda. Lo cual significa que la «administración de las cosas», que Engels pensó como una maravillosa idea, y que actualmente es una idea horrible, es todavía necesaria. Y solamente puede ser realizada de forma más o menos centralizada.

Por otra parte, tal centralización constituye un peligro terrible, porque estas estructuras son muy vulnerables. ¿Cómo es posible con-

servar todo esto sin centralización? Y, si tenemos centralización, entonces la vulnerabilidad es inmensa.

LA CONSTITUCIÓN AMERICANA COMO UN TIPO IDEAL

Ed Weissman: Se nos ha dicho hace poco que es importante trazar la distinción entre el teórico y el activista. Y se acaba de afirmar que hay una incompatibilidad básica entre el activista y el teórico...

Arendt: No, no entre los hombres, entre las actividades.

Weissman: Correcto. Y en todo lo que usted ha dicho hay un compromiso intelectual con algún tipo de imagen idealizada de la Constitución americana y de la experiencia americana. Éste me parece el compromiso más inquebrantable y, en la medida en que está en la base de todo lo que ha dicho, no ha necesitado ni siquiera explicitarlo.

Cuando habla directamente de la Constitución americana, en mi opinión, hace ciertas suposiciones sobre ella acerca de las que desearía preguntarle. Opino que, en algunos aspectos, usted malentiende la Constitución americana, de la misma manera que Montesquieu malentendió la Constitución británica. Se trata también del mismo tipo de transferencia intelectual. Básicamente lo que, de hecho, él vio en la Constitución británica no fue una total separación real de poderes, sino simplemente un temporal conflicto entre una vieja sociedad y una nueva, que tuvo un reflejo institucional. Ahora tomemos esta separación de poderes y transfirámosla a la república americana.

Pero, una vez desaparecido el conflicto entre la vieja y la nueva sociedad, se acaba de nuevo en la situación monárquica británica por todas partes, cuando las instituciones representan meros intereses. De modo que no es accidental que nosotros acabáramos en la actual administración [1972]. Era inevitable que acabáramos en un rey electivo, Nixon, y en Kissinger, el cual, por supuesto, se convierte en un típico ministro de la Corona, en el viejo sentido del término.

Arendt: Bien, naturalmente, hice algo parecido a lo que Montesquieu hizo con la Constitución inglesa, en la medida en que construí a partir de [la Constitución americana] un cierto tipo ideal. Intenté defenderlo con hechos históricos un poco mejor de lo que Montesquieu hizo, por la sencilla razón de que no pertenezco a la aristocracia y, por tanto, no disfruto de aquella santa pereza, una de las prin-

cipales características de los escritos de Montesquieu. Ahora, si esto es legítimo, es otra cuestión, que nos llevaría demasiado lejos.

Actualmente todos procedemos así. De algún modo todos fabricamos lo que Max Weber llamó «tipos ideales». Esto es, pensamos un determinado conjunto de hechos históricos, discursos, y lo que tengamos, hasta que se convierte en un tipo consistente de regla. Esto es especialmente difícil en Montesquieu dada su pereza, y es mucho más fácil en los Padres Fundadores porque eran grandes trabajadores, con lo que nos ofrecen lo que queríamos.

No creo en sus conclusiones: esta inevitabilidad que nos conduciría desde la Revolución americana a Mr. Kissinger. Creo que incluso usted, formado en la escuela de la necesidad, de la tendencia y de la inevitabilidad de las leyes históricas, debería ver que esto es un poco abstruso.

* * *

C. B. Macpherson: Estaba muy interesado en la posición de miss Arendt en relación con las tradiciones. De lo dicho concluyo que ha rechazado la tradición de Hobbes y Rousseau y que ha aceptado la tradición de Montesquieu y de los federalistas. Puedo entender esto, pero me genera cierta perplejidad, dado que, en mi opinión, hay algo muy importante y que tienen en común la tradición hobbesiana y la federalista: su modelo de hombre como un individuo calculador que busca maximizar su propio interés; el modelo es el del burgués. Y el modelo de sociedad que se sigue, una vez presentados los presupuestos adicionales, es que el interés de cualquier hombre por naturaleza entra en conflicto con el de cualquier otro. Seguramente ambas tradiciones compartieron el modelo de hombre y de sociedad. Pues bien, si Arendt rechaza una tradición y acepta la otra, el problema es ¿qué hace con lo que ambas tenían en común? ¿Acepta o rechaza el modelo del hombre burgués?

Arendt: No creo que ambas tradiciones manejen el mismo modelo de hombre. Estoy de acuerdo en que el modelo de hombre que usted ha descrito es el burgués y estoy también de acuerdo, Dios lo sabe, en que este burgués es una realidad.

Pero, si se me permite, desearía hablar ahora acerca del modelo de hombre de aquella otra tradición. La tradición de Montesquieu que

usted mencionó podría realmente retrotraerse a Maquiavelo, a Montaigne, etc. Ellos precisamente escarbaron en los archivos de la antigüedad con el fin de alcanzar un tipo distinto de hombre. Y tal tipo de hombre no es el burgués sino el ciudadano. Por supuesto la distinción entre *le citoyen* y *le bourgeois* se mantuvo en pie a lo largo del siglo XVIII, dado que se convirtió en central en la manera de hablar y de pensar acerca de estos temas durante la Revolución francesa, y hasta 1848.

Creo que puedo expresarlo de un modo ligeramente distinto. Diría que, a partir de la monarquía absoluta, se convirtó casi en una certeza la posibilidad de emanciparse de cualquier poder feudal, incluido el poder de la Iglesia, lo cual dio lugar a una gran crisis. Lo que ocurrió fue la reemergencia de la auténtica política, como en la antigüedad; así entiendo yo las revoluciones.

Ahora pueden darse cuenta de que mi mirada hacia la antigüedad griega y romana sólo se debe parcialmente a la gran simpatía que siento hacia ella; me gusta la antigüedad griega pero nunca sentí simpatía por la romana. Con todo, dirigí mi mirada hacia atrás, porque simplemente quería leer los libros que toda esta gente había leído. Y leyeron todos estos libros —como dirían ellos— para encontrar un modelo para este nuevo reino de la política que querían producir, y que denominaron república.

El modelo de hombre de esta república era, hasta cierto punto, el ciudadano de la *polis* ateniense. Después de todo, aún tenemos las palabras que proceden de allí, resuenan a través de los siglos. Por otro lado, el modelo era la *res publica*, la cosa pública, de los romanos. En la mente de estos hombres la influencia de los romanos era más fuerte en su inmediatez. Montesquieu no sólo escribió *L'esprit des lois* sino que ambién escribió sobre *la grandeur* y *la misère* de Roma. Estaban absolutamente fascinados ¿Qué hizo Adams? Adams coleccionó constituciones del mismo modo que otra gente colecciona sellos. Y buena parte de sus denominadas obras completas no son más que extractos de poco interés.

Se enseñaron a sí mismos una nueva ciencia y así la denominaron. Tocqueville fue el último en hablar de ello y afirma que, para ésta epoca moderna, hace falta una nueva ciencia. Se refería a una nueva ciencia de la política, no a la *nuova scienza* de siglos anteriores, de Vico. Y esto es realmente lo que yo tengo en la mente. No creo que

nada demasiado tangible surja de algo que gente como yo estamos haciendo. Pero lo que pretendo es pensar acerca de estas cosas, no sólo en el ámbito de la antigüedad, sino que siento la misma necesidad de lo antiguo que sintieron los grandes revolucionarios del dieciocho.

* * *

F. M. Barnard: Realmente me gustaría saber qué evidencia hay para decir que existe esta distinción entre intereses y opiniones en la visión de la democracia de los Padres Fundadores.

Arendt: En este momento no le puedo decir nada. La distinción número uno se sitúa entre la noción de grupo de interés, que siempre existe, y grupo de opinión, donde hay que tomar partido. Esta distinción está claramente allí. La encontrará en la propia Constitución: se suponía que el legislativo (la *House of Representatives*) representaba aproximadamente los intereses de los representantes; por el contrario, al Senado se le atribuía el filtraje de tales intereses y el llegar a algún tipo de opiniones imparciales, relacionadas con la república.

Esta distinción entre ambas instituciones es, por supuesto, antiquísima. Proviene de la *potestas in populo, auctoritas in senatu* romana. En Roma el *Senator* estaba privado de poder; sólo estaba allí para dar su opinión. Pero esta opinión tenía algún tipo de autoridad, en la medida en que no estaba inspirada por la *potestas* de la plebe.

Todo ello, bien conocido por los Padres Fundadores, se halla en el trasfondo de su pensamiento. Y éste es el motivo por el que estaban tan interesados en tener un Senado, mucho más interesados de lo que ningún pensador europeo lo ha estado. Sentían que necesitaban filtrar las opiniones que emergen directamente de los partidos interesados a través de un cuerpo que se hallara un eslabón o dos más allá de la influencia directa.

* * *

Permítanme ahora referirme brevemente a la relación entre violencia y poder. Cuando hablo del poder, el símil que utilizo es «todos contra uno». Es decir, el extremo del poder es todos en contra de uno. Entonces ninguna violencia es necesaria para dominar a este uno.

El extremo de la violencia es lo contrario: uno contra todos. Un único individuo con la pistola que mantiene a los demás en un estado de perfecta obediencia, de modo que ya no es necesaria ninguna opinión, y ninguna persuasión.

No hay ninguna duda de que la violencia puede siempre destruir el poder: si disponemos del mínimo de personas que están deseando ejecutar nuestras órdenes, entonces la violencia puede siempre reducir el poder a pura impotencia. Lo hemos visto muchas veces.

La violencia jamás puede generar poder. Una vez que la violencia ha destruido la estructura del poder, no nace ninguna estructura nueva de poder. Esto es lo que Montesquieu quería decir cuando afirmó que la tiranía es la única forma de gobierno que lleva en sí misma la semilla de la destrucción. Después de haber convertido en impotente a todo el mundo por medio de la tiranía, ya no existe ninguna posibilidad para una nueva estructura de poder que sea útil como base para que la propia tiranía continúe; por supuesto, a menos que la forma de gobierno sea totalmente transformada.

Si, desde el punto de vista subjetivo del ser forzado, examinamos el poder sin ninguna violencia, la situación de todos contra uno probablemente sea psicológicamente más fuerte que la contraria, la de uno contra todos. Porque en la situación en la que alguien me pone un cuchillo en la garganta y dice: «La bolsa o la vida», por supuesto, obedeceré inmediatamente. Pero, por lo que respecta a mi poder, permaneceré como estaba, puesto que, mientras obedezco, puedo discrepar. Pero si consideramos la situación de todos contra uno, es tan arrolladora que realmente puede atacar al individuo. Éste ya no puede mantener su situación incluso si no cede a la violencia. De modo que, a menos que esté limitado por leyes, éste constituiría el gobierno ilimitado de la mayoría.

Y, como es sabido, los Padres Fundadores temían al gobierno de la mayoría —en absoluto estaban por la democracia pura. Descubrieron que el poder solamente puede ser controlado a través de una cosa: el contrapoder. El equilibrio político que controla el poder es una intuición de Montesquieu, que los redactores de la Constitución tenían muy presente.

EL PENSAR POLÍTICO SIN BARANDILLA

Hans Morganthau: ¿Qué es usted? ¿Es conservadora? ¿Es liberal?¿Dónde se sitúa usted entre las perspectivas contemporáneas?

Arendt: No lo sé. Realmente no lo sé y no lo he sabido nunca. Supongo que nunca he tenido una posición de este tipo. Como saben, la izquierda piensa que soy conservadora y los conservadores algunas veces me consideran de izquierdas, disidente o Dios sabe qué. Y debo añadir que no me preocupa lo más mínimo. No creo que este tipo de cosas arrojen luz alguna sobre las cuestiones realmente importantes de nuestro siglo.

No pertenezco a ningún grupo. Como saben, el único grupo al que he pertenecido fue al sionismo. Y, naturalmente, se debió a Hitler. Duró desde 1933 al 1943, luego rompí con él. Para mí, la única posibilidad de defenderse era hacerlo *como judío* y no como ser humano; esta última posición me parecía un gran error, puesto que si se nos ataca como judíos, hay que defenderse como judíos y no podemos decir: «Perdón, no soy judía, soy un ser humano». Esto es estúpido y yo estaba rodeada de este tipo de estupidez. No había otra posibilidad, de modo que entré en la política judía —no era auténtica política—, participé en el trabajo social que, en cierta forma, estaba también conectado a la política.

Nunca fui socialista, ni tampoco comunista, pero provengo de un contexto socialista. Mis padres fueron socialistas, pero yo nunca lo fui; nunca quise nada de este estilo. Por tanto no puedo contestar la pregunta.

* * *

Ni nunca fui liberal. Cuando dije lo que era, olvidé (mencionar) que jamás he creído en el liberalismo. Al llegar a este país, escribí un artículo sobre Kafka en mi vacilante inglés para la *Partisan Review*. Cuando fui a hablar con ellos acerca de la versión que habían hecho en un inglés correcto [*Englished*] y la leí ¡allí, entre otras cosas, aparecía la palabra «progreso»! Les dije «¿Qué quieren decir con esto? Nunca utilicé esta palabra», etc. En aquel momento los dos editores se trasladaron a la habitación contigua, dejándome a mí, que pude

llegar a oír que decían, en un tono realmente desesperado, «¡ni siquiera cree en el progreso!».

* * *

Mary McCarthy: ¿Cómo valora usted el capitalismo?

Arendt: No comparto el gran entusiasmo de Marx hacia el capitalismo. En las primeras páginas de *El Manifiesto comunista* podemos encontrar el mayor elogio del capitalismo que jamás hayamos leído. Y esto en un momento en que ya el capitalismo estaba siendo duramente atacado, especialmente por parte de la denominada derecha. Los conservadores fueron los primeros en sacar a colación tales críticas, que más tarde fueron asumidas por la izquierda, y también naturalmente por Marx.

Marx tenía razón en un punto: el socialismo es el desarrollo lógico del capitalismo. Y la razón es muy simple: el capitalismo empezó con la expropiación. Ésta es la ley que posteriormente determinó (su desarrollo). Y el socialismo lleva la expropiación a su conclusión lógica y, por tanto, lo es de modo que no hay influencia alguna que lo module. Lo que hoy en día se denomina socialismo humano significa que esta tendencia cruel, que empezó con el capitalismo y que continuó con el socialismo, se encuentra, de algún modo, temperada por la ley.

Todo el proceso de producción moderno es realmente un proceso gradual de expropiación. Por esta razón, siempre rechazaré establecer una distinción entre ambos. Para mí se trata del mismo movimiento. Y, en este sentido, Marx tenía toda la razón. Él es el único que realmente se atrevió a pensar punto por punto este nuevo proceso de producción —proceso nacido sigilosamente en Europa en los siglos XVII, XVIII y XIX—. Hasta aquí, Marx tiene toda la razón, sólo que su resultado final es el infierno y no el paraíso.

Marx no entendió lo que realmente es el poder. No entendió esta cosa estrictamente política. Pero sí se dio cuenta de algo, a saber, que el capitalismo, abandonado a sus mecanismos, tiende a arrasar todas las leyes que encuentra en el camino de su cruel progreso.

Por supuesto, la crueldad del capitalismo de los siglos XVII, XVIII y XIX era también arrolladora. Y hay que tenerlo presente al leer el gran elogio del capitalismo de Marx. Estaba rodeado por las más ho-

rribles consecuencias de este sistema y, a pesar de ello, pensó que era una gran cosa. Era también hegeliano y naturalmente creía en el poder de lo negativo. Pues bien, yo *no* creo en el poder de lo negativo, de la negación, si constituye la terrible desgracia de otra gente.

Así, si usted me pregunta dónde me sitúo, no estoy en ninguna parte. Realmente no me sitúo en la corriente mayoritaria actual del pensamiento político ni en cualquier otra. Y no porque quiera ser muy original; ocurre que en cierto modo no encajo. Por ejemplo, esta relación entre capitalismo y socialismo me parece una de las cosas más obvias del mundo y, a pesar de ello, nadie entiende de qué estoy hablando, por decirlo así.

No quiero sugerir que se me malentiende. Al contrario, soy muy bien entendida. Pero si alguien aparece con una afirmación semejante y quita a la gente sus barandillas —sus firmes líneas de guía— (se habla, entonces, del colapso de la tradición, ¡pero nunca se dan cuenta de lo que esto significa! Y significa que ¡nos hallamos afuera, en la intemperie!), la reacción es, por descontado, simplemente ignorarlo; con frecuencia éste ha sido mi caso. Y no me molesta. Algunas veces se es atacado, pero normalmente se es dejado de lado, dado que ninguna polémica útil puede ser desarrollada en mis propios términos. Y se podría decir que esto es realmente culpa mía.

Han dicho bastante amablemente que yo quiero compartir. Es verdad, quiero compartir y no adoctrinar. Esto es realmente cierto. No quiero que nadie acepte cualquier cosa que yo pueda (pensar). Pero, por otra parte, este tipo de ignorancia de la bibliografía básica de mi propio campo es algo que, hasta cierto punto, puede esgrimirse en mi contra. Bien, ustedes saben que no reflexiono mucho acerca de lo que hago, pues me parece una pérdida de tiempo. En definitiva, una nunca se conoce a sí misma; por tanto, sería bastante inútil. Pero creo que se trata de un auténtico defecto y no de una laguna. Y quedaría más claro si alguien preguntara: «¿Por qué no lee usted los libros de sus colegas?» o «¿ Por qué raramente lo hace?».

* * *

Hay también lo que Draenos sacó a colación. Usted habló de «pensar sin fundamento»; yo tengo una metáfora que no es tan dura, que nunca he hecho pública ya que me la he guardado para mí misma. Yo

EL DISTINGUO (Aristóteles)

lo llamo «pensar sin barandilla». En alemán, *Denken ohne Geländer.* Esto es, mientras usted sube y baja las escaleras siempre se apoya en la barandilla para no caer. Pero hemos perdido esta barandilla. Ésta es la forma en que me lo digo a mí misma. E incluso es lo que trato de hacer.

* * *

Sobre el tema de que la tradición se ha quebrado y que el hilo de Ariadna se ha perdido... Bien, esto no es tan nuevo como yo lo presenté. Después de todo fue Tocqueville quien dijo que «el pasado ya no ilumina el porvenir, el espíritu humano camina entre tinieblas». Desde mediados del siglo pasado, esta situación es enteramente verdadera, considerada desde el punto de vista de Tocqueville. Siempre pensé que había que empezar a pensar como si nadie hubiera pensado antes y luego empezar a aprender de los demás.

* * *

Mary McCarthy: En su obra Hannah Arendt crea un espacio en el que uno puede caminar con la magnífica sensación de acceder, a través de un pórtico, a un área libre pero, en buena parte, ocupada por definiciones. Muy cerca de las raíces del pensamiento de Hannah Arendt hallamos el *distinguo*: «Distingo esto de aquello. Distingo la labor del trabajo. Distingo fama y reputación» etc., etc. De hecho, es un hábito medieval de pensamiento.

Arendt: ¡Es aristotélico!

McCarthy: Este hábito de establecer distinciones no es popular en el mundo moderno, en el que la mayoría de discursos están rodeados por una especie de contorno verbal borroso. Y si Hannah Arendt genera hostilidad se debe al hecho de que la posibilidad de hacer distinciones no es asequible al lector ordinario. Pero volviendo a las distinciones, diría que cada distinción —cada una en esta área liberada, en este espacio libre— es como una casa pequeña. Por así decirlo, la fama vive en su casita con su arquitectura, y la reputación vive en otra. De modo que todo el espacio que ha creado está efectivamente amueblado.

Hans Morganthau: Suena a un modesto proyecto de vivienda.

Arendt: ¡Y sin ningún subsidio federal!

McCarthy: Y creo que la posibilidad de vigorización y de oxigenación se combina con un cierto sentido de estabilidad y seguridad. Todo ello se da a través de la elaboración, del espléndido, por así decirlo, despliegue de definiciones. Cada una de sus obras es un despliegue de definiciones, que, por supuesto, alude al tema y lo ilumina más y más, a medida que avanza una distinción (tras otra). Pero también encontramos esta estabilidad, por la cual la fama vive en su mansión, o en su casita, la labor en la suya, y de obra en obra, la política es segregada de su casa por lo social.

Arendt: Es perfectamente cierto lo que dice usted acerca de las distinciones. Siempre que empiezo algo —nunca me gusta saber demasiado bien qué estoy haciendo—, lo hago diciendo «A y B no son lo mismo». Y esto, por descontado, procede de Aristóteles. Y, para usted, de Tomás de Aquino, que hizo lo mismo.

* * *

Desearía decir que cuanto he hecho y he escrito es provisional. Considero que todo pensamiento —el modo en que yo me lo he permitido es quizás un poco desmesurado, extravagante— tiene la reserva de ser experimental. Así, lo magnífico de las conversaciones con Jaspers fue que se podía sostener durante semanas un esfuerzo de este tipo; simplemente era un intento y no conducía a resultado alguno.

Podía ocurrir que yo llegara —y hubiera estado allí durante semanas— y que, el primer día, tropezáramos con un determinado tema. Uno de ellos fue *ein gute Vers ist ein gute Vers*, que yo sugerí. Una buena línea de poesía es una buena línea de poesía, queriendo decir con ello que por sí misma tiene una fuerza convincente, cosa que él no creía demasiado. Y, para mí, la cuestión era convencerlo de que Brecht era un gran poeta. Esta frase fue suficiente para dos sesiones diarias durante dos semanas. Y volvimos sobre ella una y otra vez.

Nunca se resolvió totalmente tal desacuerdo. Pero el mismo pensamiento acerca de ello se vio enriquecido por medio de este intercambio, que él calificó de «sin reservas», esto es, en el que no se deja nada de lado. No se piensa «Oh, no debería decir esto; lo herirá». La confianza en la amistad es tan grande que sabemos que nada puede herir.